

NO.VP-8970/Dy-66

उपराष्ट्रपति, भारत

नई देहली

VICE-PRESIDENT

INDIA

NEW DELHI

June 21, 1966

I send my best wishes for the success of the Special Cultural Number of the bi-monthly "SHEERAZA" to be published under the auspices of Jammu & Kashmir Academy of Art, Culture and Languages, in July, 1966.

Jas Bhusain

وزیر اعظم مسٹر گاندھی کا پیغام



प्रधान मंत्री भवन
PRIME MINISTER'S HOUSE
-NEW DELHI

M E S S A G E

Kashmir has a tradition of literature and art which rivals even the physical beauty of the land. The Jammu and Kashmir Academy of Art, Culture and Languages has an important task in upholding this tradition and in making it better known. I wish the Academy success in its efforts.

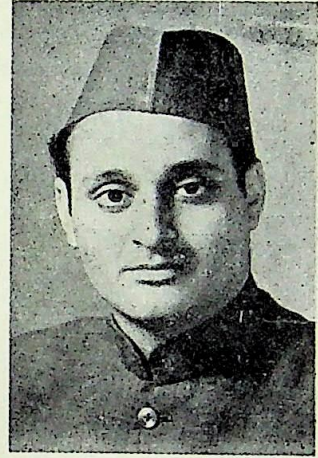
New Delhi,
June 15, 1966.

(Indira Gandhi)

Indira Gandhi



GOVERNOR
JAMMU & KASHMIR



ہمارے وِثال دیش ہندوستان میں اگ اگ ذائقوں
کے اور اگ اگ زبانوں کے لوگ رہتے ہیں لیکن ان میں
ایک خاص بات سانجھی ہے۔ ہندوستانی ہونے کا احساس
اور ہندوستانی تہذیب کی خاص مہک اسی بنیادی یک جہتی
کی وجہ سے ہمارا عظیم دیش رنگ رنگ کے پھولوں کا ہر اہر اچن
معلوم ہوتا ہے۔ جس کی ہر کیاری سے ہندوستانی تمدن کی خوشبو
پھلکتی ہے۔ کشمیر اس مشترکہ تمدن میں خاص اہمیت رکھتا ہے۔
کیونکہ یہاں ان قدروں کا پرچم ہمیشہ بڑی آن بان سے لہراتا
رہا ہے کلچرل اکادمی نے اس تمدن کے خاص پہلو اُبھارنے کے لیے ہی ”شیرازہ“ کا ثقافت
منبر شایع کرنے کا فیصلہ کیا ہے۔ ”شیرازہ“ نے پنڈت جواہر لال نہرو کی یاد میں جو خاص منبر کا لاکھا
اسے تک بھر میں پسند کیا گیا اور مجھے یقین ہے کہ ثقافت منبر بھی اسی طرح خوبصورت اور معیاری ہوگا۔

سکرن سنگھ
سرپرست
جموں اینڈ کشمیر
ایکڈمی آف آرٹ کلچر اینڈ لنگویج



وزیر اعلیٰ خواجہ غلام محمد صادق

کا

پیغام

یہ کوئی اتفاقی امر نہیں ہے کہ کشمیر ہمارے عظیم ملک کے آدرشوں اور اس کی بلند قدروں کا نشان بن گیا ہے۔ تاریخ کے طلوع سے لے کر ہی اس حسین سرزمین پر انسانیت، تہذیب اور رواداری کی شان دار روایات پروان چڑھیں اور پھلی پھولیں۔ یہاں جو تہذیبی سنگم وجود میں آیا، اُس کے بہترین ترجمان للہ عارفہ اور شیخ نور الدین نورانی رح ہیں جن کے احترام میں یہاں کے مسلمان اور ہندو دونوں ہی پیش پیش ہیں۔ یہ دونوں ہستیاں بڑی بلند پایہ تہذیبی شخصیتیں بھی تھیں اور ان کے ادبی ورثے کا مطالعہ انسانیت کے وسیع تصور کی آبیاری کر رہے اور نئی بصیرت بخشتا ہے۔

حضرت مخدوم حمزہ رح کشمیری مسلمانوں کے بہت بڑے روحانی پیشوا ہو گزرے ہیں۔ لیکن آپ رواداری کی جس فصاحت میں بڑھے تھے، اُس کے پیش نظر آپ نے اپنی وصیت پر فارسی کے علاوہ سنسکرت میں بھی اپنے دستخط ثبت کئے۔

یہ حقیقت تو سب کو معلوم ہے کہ بڑے پُر آشوب امتحانات اور آزمائشوں میں بھی ہمارے قومی مزاج کی یہ خاص روایت نہ صرف سلامت رہی بلکہ گند بن کر چمک اُٹھی۔ حالیہ برسوں میں برصغیر میں رواداری اور تنگ نظری کے رجحانات کا جو معرکہ نشیروں و شرپیش آیا، اُس میں کشمیر کا یہ امتیازی وصف ابھر کر سامنے آگیا اور اس وقت بجا طور پر کشمیر کی ہندوستان کی شان دار علامت کی حیثیت اختیار کر چکا ہے۔

مجھے خوشی ہے کہ اکادمی کے اہتمام سے دو ماہی "شیرازہ" کا خاص ثقافت نمبر پیش کیا جا رہا ہے۔ شیرازہ نے ماضی میں جو شاندار معیار برقرار رکھا ہے اُس کے پیش نظر امید ہے کہ یہ نمبر ہمارے شان دار ثقافتی ورثے کی بھرپور ترجمانی کر سکے گا!

غلام جعفر صادق

صدر
جموں و کشمیر اکیڈمی آف آرٹس، لٹریچر اینڈ لینگویج
سرینگر



शिक्षा मंत्री, भारत
EDUCATION MINISTER
INDIA

I am glad to learn that Jammu and Kashmir Academy of Art, Culture and Language is bringing out a special number of "Sheeraza". The cultural heritage of Jammu and Kashmir is rich and the manifestations of its art and culture have great significance for the whole country. I am confident that the special number you are bringing out will help in strengthening the cultural vitality of Jammu and Kashmir and will serve as an inspiration to its readers. I wish you every success.

M. C. Chagla
(M.C. Chagla)

New Delhi,
June 22, 1966.

حرف آغاز

"ثقافت نمبر" پیش خدمت ہے۔ اس نمبر میں ہماری ثقافت کے ارتقا کا ایک عکس آمارنے کی کوشش کی گئی ہے کشمیر کی تہذیبی روایات بڑی قدیم اور عظیم ہیں۔ لیکن یہ ہمیشہ ایک عظیم تر تہذیبی لہر سے وابستہ رہی ہے۔ ہندوستان کی وسیع فضاؤں سے تہذیبی جھونکوں کا یہ تبادلہ ہمیشہ جاری رہا ہے اور یہ اُس مجموعی نغمے کا ایک ریلا سٹر رہا ہے ہماری روحانی قدریں، ہمارے نفسیاتی میلانات، ہمارے مزاج کے خاص جھکاؤ اور ہماری فطرت کے خاص امتیازات ہمیشہ ناقابل تقسیم رہے ہیں اور بیسویں صدی کے وسط میں برصغیر میں نفرت کی قوتوں نے اپنا بھرپور وار کر کے ہمارے اس ملن کو ختم کرنے کی جو کوشش کی تھی وہ جس انداز سے اور جس طریقے پر نامراد ہوئی اُس سے ہماری تہذیبی ہم آہنگی کا پورا سراغ مل گیا۔ لیکن ہندوستان کی عظیم رواد اسلام تہذیب، دانائیت کے وسیع امکانات کی تلاش میں اپنا سفر جاری رکھے ہوئے ہے اور اس طرح سے ہمارے نوع انسانی کے مستقبل کا ایک حصہ بن گیا ہے۔

زیر نظر حصے میں اسی لئے آپ کو کشمیر، ہند اور باقی دنیا کا کوئی الگ بیان نہیں ملے گا بلکہ اقبال کے الفاظ میں "عشق کی جست" تقریباً ہر مضمون میں دوئی کے بیکراں زمین آسمانوں کو ایک ہی پرواز میں ملے کر لیتی ہے۔ پریم ناتھ بڑاڑ "شیرازہ" کی بزم میں پہلی بار گئے ہیں لیکن کشمیر کی تاریخ اور ثقافتی ورثے کے ایک سترہ عالم کے طور پر اُن کا سکہ تسلیم کیا جا چکا ہے۔ اس مضمون میں انہوں نے بڑے سادہ لیکن پُرکار انداز سے ہماری ثقافت اور ہمارے تہذیبی ورثے کا جائزہ لیا ہے۔ کہیں کہیں اگر مسائل کو *How and why* کرنے یا تصورات کا قریبی رنگ دینے کی سعی کی گئی ہے تو اسے اُن کی تخیل پسند ازبے تابی کا مظہر سمجھا جانا چاہیے۔ پروفیسر سادھو نے کشمیر کا ریشمی مملکت بڑی محنت اور عرق ریزی سے لکھا ہے اور کشمیر کے اس مخصوص تہذیبی مرکب کا بڑے سلیقے سے جائزہ لیا ہے گہار صاحب کشمیر میں بودھ مت کے بڑے پُرانے رمزشناس ہیں۔ اس مضمون میں انہوں نے سمندر کو کوزے میں بند کرنے کی کوشش کی ہے جو کہیں کہیں تشنہ سی لگتی ہے لیکن پھر بھی کافی معلومات افزا ہے۔ پروفیسر جے ایل کول نے خود ذاتیت (self identity) اور کشمیر کے اہم موضوع پر لکھنے پر آمادگی ظاہر فرمائی مگر زیر نظر مضمون ثقافت نمبر

میں کشمیر کا ذکر کم آنے کی وجہ یہ ہے کہ طولانی تمہید باندھنے کے بعد شاید انہیں ہمارے صفحات کی کم ظرفی یاد آئی۔ موقی لال مہر نے ہماری تحریک آزادی کی سیاسی اور معاشی قدروں پر قلم اٹھایا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ بڑی بے باکی اور جرأت سے اٹھایا ہے۔ ان کی تاویلات اور تشریحات سے اختلاف کی کافی گنجائش ہے اور صحت منہ بحث اُبھارنے کا یہی امکان اس کی فکر انگیزی کا ثبوت ہے۔ آخر محمد الدین نے اپنے مضمون کے متن میں چند وسیع تر مسائل کا تذکرہ پھیر ڈیا ہے لیکن یہ معلوم وہ دھاگول کو سمیٹنے کے لئے کیوں وقت نہیں نکال سکے ہیں اور اسی لئے شاید ان کا مضمون تجزیے سے زیادہ ایک بیان (Narrative) بن کر رہ گیا ہے۔ بلجی ناتھ پنڈت نے اپنے مضمون میں چھوٹی چھوٹی باتوں پر توجہ کی ہے لیکن یہ مضمون میرے خیال میں بڑا ہی اہم ہے کیونکہ اس میں اچھے دار بیان بازی کے بغیر صرف واقعات کی جزئیات سے کشمیر میں تہذیبی و اداری کی واقعی تصویر اُجاگر کی گئی ہے۔ لون صاحب کے مضمون میں کسی جادہ نقطے پر زور نہیں ہے لیکن لوگ گیتوں میں انسانیت کی جو کھلی کھلی فضا موجود ہے وہ خود ہمارے مشام جان میں رہا جس کر انسان کی جذباتی وحدت کا راز آشکارا کرتی ہے۔ کمال صاحب کے مختصر سے مضمون میں بڑی پتے کی باتیں کہی گئی ہیں لیکن انہوں نے مسائل سے آنکھیں چا کر کرنے کی بجائے انہیں ٹال دینے پر اکتفا کیا ہے اور اس طرح سے ان کا مضمون ایک انتہائی بصیرت افروز مقالہ بننے کا بجائے ایک تقریر بن کر رہ گیا ہے۔

دوسری صنف کے مضامین میں پروفیسر سیوا سنگھ اور پروفیسر نیلام دیو مشرا کے مضامین ہیں۔ ان کا تعلق ہمارے ریاست میں بولی جانے والی دو اہم زبانوں سے ہے۔ یہ زبانیں اور ان کے بولنے والے کشمیر کی روایات اور ہمارے مزاج سے کتنی براہِ راز اور غوثی رشتہ رکھتی ہیں، اُس کا اندازہ ان مضامین کو پڑھ کر بخوبی ہو سکتا ہے۔ شرما صاحب کے مضمون میں آفاقیت کے عناصر پر جو زور ملتا ہے وہ دو گری ادب کے لئے ہی نہیں ہماری تہذیب کے لئے بھی صحیح سمت کا سرِ راغ ہے۔ علی ہواد زیدی نے ہندوستانی قومیت کے اجزائے ترکیبی جیسے اہم عنوان پر قلم اٹھایا ہے اور مضمون پڑھ کر آپ کو بھی میری طرح اندازہ ہو جائے گا کہ قلم اٹھانے کا حق ادا کیا ہے۔ میر غلام رسول نازکی نے مولانا آزاد اور مشترکہ قومیت کے تصور پر لکھا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ موضوع گذشتہ ربع صدی سے برصغیر کی علمی دنیا میں ایک بڑا ہی متنازعہ فیہ مسئلہ رہا ہے، نازکی صاحب جیسے اسلامی علوم کے ماہر سے بہتر اس موضوع پر لکھنے والا اور کون ہو سکتا ہے! لیکن بعض جگہ انہوں نے اپنے محرکۃ الآراء مانتے سے حوالے اور محنت کا کام لینے میں واجب سے کچھ زیادہ ہی میلان دکھایا ہے۔ شاید یہ عادت ریڈیو کے ہلکے پھلکے مطالبات کا نتیجہ ہے اور یہ چٹخارہ چھٹتے چھٹتے ہی چھوڑتا ہے جگن ناتھ آزاد اور رتن لال شانت نے بالترتیب اردو اور ہندی ادب کے کیوں کر رجحانات پر قلم اٹھایا ہے۔ آزاد صاحب تو غیر اس میدان کے پرانے کھلاڑی ہیں۔ لیکن شانت جی نے بھی محنت کی ہے اور بڑا مفید مقالہ پیش کیا ہے جو اردو دان حلقوں میں خاصا پسند کیا جائے گا۔

(بقیہ آخری صفحہ پر)

ثقافت نمبر

یہ ہند امر ہے !

عظیم بھارتِ اسلام تجھ پر کہ جاوداں ہے فسانہ تیرا
 خلوصِ انسانیت کے گوہر لٹا رہا ہے ' خزانہ تیرا
 ترے اُفتی سے حیاتِ نو کا دکن سَورج ابھر رہا ہے
 نجوم و مہ کا پیام روشن ' تری زمیں پر اُتر رہا ہے
 حسینِ فضاؤں کے جام میں ارتقا کے نفعے کھلے ہوئے ہیں
 جواں اُمنگوں پر تازہ تر رفعتوں کے جادے کھلے ہوئے ہیں
 تری جبین پر دمک رہا ہے ہمارے سونے کا تاج بن کر
 تری زمیں پر پو تر گنگا کا قافلہ بڑھ رہا ہے تن کر
 ہمکنی ہے رام کی صداقت کہ زندگی کو نکھار رہا ہے
 بلند قدروں کے گیسوؤں کو بطرزِ دیگر سنوار رہا ہے
 وہ آگ لٹکا کی وسعتوں میں جو صورتِ برقِ شعلہ زن ہے
 وہ سطوتِ کذب کی چٹا ہے وہ عظمتِ مکر کا کفن ہے
 لطافتوں سے ملامتوں تک حیات کے کتنے زاویے ہیں
 کہیں شرارے بھڑک رہے ہیں کہیں تھرکتے ہوئے دُہم ہیں
 جبینِ ایشیا رنقرئی تمنا ہٹوں سے دمک رہی ہے
 اُجودِ مہیا کی زمیں سلگنے بنوں کو سیرت سے تک رہی ہے

کرشن کی بانسری کا جادو دلوں میں پرست ہو رہا ہے
 زمانہ، نغموں کے موتیوں سے انوکھی مالا پرو رہا ہے
 یہ مالا پونجی ہے آدمی کی یہ مالا تحفہ ہے زندگی کا
 یہ مالا ہے اک عطیہ لمحات کے مذاقِ نواگری کا
 یہ مالا، رادھا کی نذر کر دو کہ سوزِ نغمہ گری امر ہو
 یہ مالا، رادھا کی تندر کر دو کہ کرشن کی بانسری امر ہو
 امر رہے گی یہ بانسری تو حقیقتوں کو زباں بٹے گی
 رہے گا گیت کا مان اُونچا، بصیرتوں کو نیاں بٹے گی
 یہ بانسری امن کا کنارہ، یہ بانسری پریت کا سمندر
 یہ بانسری تلج آدمی کا، یہ بانسری زندگی کا جوہر
 یہ بانسری جی سکے تو پائندہ کی حق پرستی دوام پائے
 یہ بانسری جی سکے تو ارجن کا نیز، دنیا میں نام پائے
 یہ بندربان کی کھیل کھلائی فضاؤں میں رنگ اُچھالتی ہے
 نئی دھنک رزم گاہ میں یہ لہو سے کور کے ڈھالتی ہے
 یہ لاکھوں سے کانون تک زندگی کا اک سلسلہ بنی ہے
 بنی ہے لشکرِ بھلیوں کا، یہ پھولوں کا قافلہ بنی ہے
 یہ بانسری ہے ہماری فطرت یہ بانسری ہے مزاج اپنا
 اسی کی نغمہ طرازیوں سے دلوں پہ قائم ہے راج اپنا
 کرن جو گوتم کے دل سے پھوٹی، حیات کو بلکا رہی ہے
 مسافرانِ شکستہ پا کو سننے کے گڑ بتا رہی ہے
 یہ جھاؤں پیل کے اک شجر کی جو اپنی وسعت میں بیکراں
 جھلکتی مخلوق کے لئے نورِ میدہ پھولوں کا سا بیابان ہے
 یہ جھاؤں انساں سے کہہ رہی ہے کہ اپنی منزل نہ بھول جانا
 وہ شمع کہتے ہیں آتما جس کو اُس کی جھلک نہ بھول جانا

یہ بھاؤں کہتی ہے راج محلوں میں زندگی کا سکون ہمیں ہے
 یہ بھاؤں لعل و گہر، زروسیم کی جلالت پر نکتہ چیں ہے
 یہ بھاؤں کہتی ہے، گیان کی کو آ بھرتی ہے سینہ تیاں سے
 یہ بھاؤں کہتی ہے زندگی سے کہ زندگی ہے فروغ جاں سے
 یہ بھاؤں جس کی طراوتوں میں خزینه غلطاں ہے شانتی کا
 یہ بھاؤں ہے گود جس کی مرہم، نجات کی زخم خوردگی کا
 صدایہ اجیر سے اٹھی ہے کہ دل کی دھڑکن کا راز سمجھو
 جلا دو اس آئینہ کو، اس کی تجلیوں کا گداز سمجھو
 نہ مرنے پائے یہ دل کہ دل سے سراغ ملتا ہے زندگی کا
 یہ دل سلیقہ رکھا گیا کم عیار ذروں کو خادری کا
 یہ دل بتائے گا خاکدانِ جہاں میں لیتے ہیں سانس کیسے
 یہ بعید کھولے گا دل کہ چھبھتی ہے آرزوؤں کی پھانس کیسے
 بتائے گا یہ، حسین نے زندگی کی عظمت بچائی کیسے؟
 بتائے گا یہ، حسین نے روح کی امانت بچائی کیسے؟
 بتائے گا یہ کہ زندگی حق کے واسطے کیسے دارتے ہیں؟
 بتائے گا یہ، لہو سے نقشِ دوام کیسے ابھارتے ہیں؟
 بتائے گا یہ کہ جینے والے اجل سے رکھتے ہیں پیار کیا کیا
 بتائے گا یہ کہ جینے والے اجل پر کرتے ہیں وار کیا کیا
 بتائے گا دل، گدازِ دل کی نزاکتوں سے نباہ کرنا
 بتائے گا دل کہ آدمی سیکھتا ہے کس طرح آہ کرنا
 بتائے گا دل کہ پیار کی لے اُترتی ہے کس طرح دلوں میں؟
 بتائے گا دل کہ قرب کی شان آتی ہے کیسے فاصلوں میں؟
 ورق ورق سے گزرتے ماحجے، فکر کا نور پھوٹتا ہے
 یہ نور اک موجِ مضطرب ہے، یہ نور اک بڑھتا قافلہ ہے

یہ نور کہتا ہے ظلمتوں سے کہ مسکراؤ نہ آدمی پر
 یہ نور کہتا ہے ظلمتوں سے، محال ہے فتح زندگی پر
 یہ نور کہتا ہے، ہم کو تانک کے دل سے افن سفر ملا ہے
 یہ ایک چٹکتی کچی کی صورت چمن میں احساس کے کھلا ہے
 مقدس انجیل کے لبوں پر یہ ایک معصوم تھر تھرا ہٹ
 کلیسا کی گھنٹیوں میں خاموش استعاروں کی گنگنا ہٹ
 مسیح کی داستانِ اعجاز کتنے خاکے ابھارتی ہے
 صلیب کی رفعتوں سے دل کی بلندیوں کو نکارتی ہے
 یہ داستان، راہِ حق پر بکھرے ہوئے شراروں کی داستان ہے
 یہ آبلہ پاؤں، دردِ پیاؤں، دلِ فگاروں کی داستان ہے
 یہ داستان ہے دیارِ جال کی جزو فراہلہا ہٹوں کی
 یہ داستان آنسوؤں کو دیتی ہے چاندنی مسکراہٹوں کی
 یہ داستان ایک موڑ لے کر نقیب بنتی ہے کہس کی
 نوید لائے ہیں رات کے مسکراتے لمحے، نئے برس کی
 (جنتا، ایک خواب جس کی تعبیر پتھر دل میں بکھر گئی ہے
 ایلورا، ایک جنتِ خراال، چٹانوں میں جو ٹھہر گئی ہے
 صدا یہ آتی ہے کہ ساروں، تیشہ فن کی آن دیکھو
 نقوش کی فتنہ پیکری کی یہ گنگناقی اٹھان دیکھو
 یہ جامع مسجد سکوت جس کا ہزاروں افسانے کہہ رہا ہے
 سکوت جس پر غروشِ جال کا سفینہ قرون سے بہہ رہا ہے
 یہ اپنے سنجیدہ گنبدوں میں سوئے قرآن کی بصیرت
 بتا رہی ہے کہ چاہیئے زندگی کو انساں کے دل کی وسعت
 یہ کہہ رہی ہے خود اپنے عرفان کی ضرورت ہے آدمی کو
 خدا کو پہچاننے کی خاطر جگاؤ نیرنگی خودی کو

سید نیو ایرس ڈے

سید جامع مسجد دہلی

ثقافت نمبر

یہ ایک پیغام۔ اک امانت کا بوجھ اٹھائے ہوئے کھڑی ہے
 کبھی یہ تکتی ہے آسمان کو کبھی یہ دھرتی کو دیکھتی ہے
 یہ ایک شہکارِ فرخ جسے جاوداں کیا گردشِ جہاں نے
 یہ بامِ دُرُجن میں گھر بنایا بلال کی سطوتِ اذال نے
 یہ گمبھس کو سنوارتی ہے کہ نازِ منزل بنائے اس کو
 یہ داغِ دل کو نکھارتی ہے کہ زینتِ دل بنائے اس کو
 یہ آشتی کا منارہ نورِ جس کی جگمگِ نشاطِ جاں ہے
 زباں ہے یہ اضطرابِ دل کی یہ سوزِ احساسِ گمیاں ہے
 یہ ایک مینارِ جس کی رفعتِ طلسمِ بیداری ہنر ہے
 یہ کتنے سفاک انقلابوں کی ایک رُودادِ مختصر ہے
 ملک لئے اک نئے افق کی خلاؤں سے محو گفتگو ہے
 یہ ایک ناکامِ اکڑو ہے یہ ایک خوش کامِ جستجو ہے
 یہ اک مبصر کہ ایک عالم میں کتنی صدیوں سے جاگتا ہے
 یہ اک قنیل نگاہ جس کو پلک بھپکنا بھی ناروا ہے
 یہ اک مفکر جو تجربوں کو سوالوں کا آئینہ دکھا کر
 خود اپنے پر طعنہ زن رہا ہے حقیقتوں کی نظر بچا کر
 یہ لالِ قلعہ۔ یہ اک امینِ وقت کی سلگتی حرارتوں کا
 یہ اک امینِ زندگی کی عظمت پر مسکراتی حقیقتوں کا
 یہ اک مجاہد جو نیزہ تولے، محاذِ اکبر ہے مدتوں سے
 کہانیاں روز و شب کی صفتا رہا ہے خوں گشتِ ساعتوں سے
 یہ لالہ پیکر چٹانوں کا اک خموش اعجازِ خودنمایی
 یہ دولت و فن کے مذبذبِ مشترک کی اک سرمدی کماٹی
 یہ قلعہ اکبر کے بازوؤں کی ٹرپ لئے صدیوں سے کھڑا ہے
 یہ قلعہ۔ یہ لالِ قلعہ اکبر کی شخصیت کی طرح بڑا ہے

ملقطب مینار

یہ ایک رجز جس کا جو ش پہاں انوکھے سلجے میں ڈھل گیا ہے
 بھر کتے شعلوں کا ایک طوفان جو اپنا پیکر بدل گیا ہے
 سمٹ کے اک بے کنار قلم زم حدود کا پابند ہو گیا ہے
 کوئی ہمالہ بدن چرا کر خود اپنے حلقہ میں کھو گیا ہے
 یہ قلعہ لٹکا رہا ہے گا وطن کے جانباز منچلوں کو
 یہ قلعہ لٹکا رہا ہے گا مدام انسان کے حوصلوں کو
 بتا رہا ہے یہ قلعہ کس طرح جیت انسان کی ہوئی ہے
 حرم کے سلیے میں کس طرح روشنی شوالے کی پھلتی ہے
 بتا رہا ہے یہ آدمی کو ملا ہے کیا وسعت نظر ہے
 اذال کی آواز کس طرح پھوٹی ہے ناقوس کے جگرے
 بتا رہا ہے یہ دل سے دل تک ہوئی ہے ہموار راہ کیسے
 بتا رہا ہے بلند ہوئی ہے آدمی کی نگاہ کیسے
 یہ تاج۔ یہ ایک کرشمہ مرمر کی بھللائی ہوئی سِلوں کا
 یہ تلج۔ یہ ایک غموش افسانہ دو محبت بھرے دلوں کا
 یہ مقبرہ جس کا ہر در پہ حیات کے راز کھولتا ہے
 دھڑکتے سینوں کو اپنی تاریخ کی ترازو میں تولتا ہے
 یہ تلج رعنائیوں نے جس کی خراج ہر دور سے لیا ہے
 جسے کسی حکمران کے سوزِ جگر نے ممتاز کر دیا ہے
 یہ تلج۔ مخترم کے درو پہاں کا ایک اظہارِ والہانہ
 یہ تاج۔ مخترم کی چشمِ تر کا یہ اک سلگتا ہوا فسانہ
 یہ تلج جس کا سرور اہل طلب کو سرشار کر گیا ہے
 یہ تلج پونم کا چاند جس کو کچھ اور بیدار کر گیا ہے
 یہ تلج۔ یہ ایک خنک ترانہ حیات کے سوزِ آرزو کا
 یہ تاج۔ یہ ایک انوکھا انداز، پیار کی فطرتِ نو کا

۱۔ تاج محل

۲۔ شاہ جہاں

ثقافت نبر

یہ ایک معبد ہے دل جلوں کا، یہ ایک سنگم ہے ملتوں کا
 یہ ایک معیارِ عشق کی عظمتوں کا، غم کی نزاکتوں کا
 جہانِ فانی کو عقل کی بے خودی کا اک لازوال تحفہ
 کلاہِ شاہی کو دستِ مزدور کا عدیم المثال تحفہ
 بلند دروازہ نعرہ زن ہے کہ حوصلوں کو بلند کر لو
 نگاہ کو دور رس بناؤ، خیال کو ارجستہ کر لو
 ایک ایک محراب اپنی زیباہیوں کے اوراق اُلٹ رہی ہے
 اک اک کہانی اک ایک تصویر، دائروں میں سمٹ رہی ہے
 ظفر کے سینہ کی آگِ خاکِ وطن کو سیراب کر رہی ہے
 لہر کی موجوں سے کھیلتی ہے، پیالہ اشکوں سے بھر رہی ہے
 قلندری کے گلے میں باہنیں پڑی ہوئی ہیں سکدری کی
 غزل کی کٹیا میں خواجگی نے سجائی ہے بزمِ زندگی کی
 نگر نگر اک عجیب چہلے ہے فکرِ غالب کی سرکشی کا
 تلا ہوا ہے زمانہ، توڑو غرورِ انا سے سخنِ وری کا
 غرورِ فنِ مسکرا رہا ہے کہ سردی ہے بہار اس کی
 قدم قدم زرق وروش اس کا، ادا ادا زرنگار اس کی
 خوشایہ اقبال کا ترانہ کہ ارضِ مشرق کی آبرو ہے
 زہے یہ ٹیگور، دھوم جس کے فسوںِ خامہ کی چادر ہے
 یہ نیند کے مٹے رہوؤں کو ٹھوسے دے کر جگا گیا ہے
 وہ فکر کی چٹکیوں سے پرے حقیقتوں کے اٹھا گیا ہے
 امیر خسرو کی انگلیوں سے اُلتے ہیں چشمے نغمگی کے
 فروغِ مضرب گلِ فشاں ہے جلوں سازوں کی دہری کے

۱۔ بلند دروازہ، فتح پور سیکری ۲۔ بہادر شاہ ظفر

۳۔ امیر خسرو جو شاعر ہونے کے علاوہ موسیقی کے بھی زبردست ماہر تھے
 شیرازہ

بساط پر راگنیوں کے، زندگی تبسم لٹا رہی ہے
 شعا عوں کے نرم نرم تاروں پہ اک سحر گنگنا رہی ہے
 سرور میرا کے زم زموں کا، دلوں کو آواز دے رہا ہے
 حیات کی بے قرار یوں کو سکوں کے انداز دے رہا ہے
 یہ زم زمے جاں فزا مہک ہیں بہار کی نرم روپوں کی
 یہ زم زمے ٹھنڈی چاندنی ہیں حسیں ستاروں کی انجمن کی
 مسیحا نغموں کا بن کے اس خاک سے کوئی تان سین اٹھا ہے
 لرزتے گیتوں کے سرد مہتے پر تازہ پندار آ گیا ہے
 اک اک دیا بڑھ رہا ہے سواگت کو روشنیوں کا ہار لے کر
 اٹھی ہے محلوں کی جگمگا ہٹ سنہری بانہوں کا پیار لے کر
 ”دیا جلاؤ“ کی گنگنا ہٹ بھلتی ہے لینے کو بلائیں ۶
 ہمک ہمک کر آؤ آؤ کر بڑھی ہیں مہار کی گھٹائیں ۶
 دیوالی کی رات آئی، گھر گھر میں روشنی رقص کر رہی ہے
 دریچوں، طاقتوں، چھتوں، منڈیروں پہ لکشمی رقص کر رہی ہے
 دیوں کی نازک لوٹوں میں احساس نور پروان چڑھ رہا ہے
 حسین جھلجھل میں روشنی کا شعور پروان چڑھ رہا ہے
 لوہے چراغوں کی کہہ رہی ہیں کہ تیرگی کا غرور ٹوٹا
 سیہ شعاری، سیہ جبینی، سیہ ولی کا غرور ٹوٹا
 غرور ٹوٹا ہوس پسندی کی شوخی فتنہ آفریں کا
 غرور ٹوٹا ضلالتِ اقدار کے عزمِ آتشیں کا
 بلند ہے روشنی کا پرچم کہ روشنی سرخ رُو ہوئی ہے
 حق آگہی سرخ رُو ہوئی ہے، خود آگہی سرخ رُو ہوئی ہے
 یہ روشنی رام کی صداقت کا استعارہ ہے مدقوں سے
 یہ روشنی زندگی کی عظمت کا استعارہ ہے مدقوں سے

حیات کے قافلے کی خاطر یہ روشنی جلوہ دہا ہے
 یہ روشنی نور کی روا ہے، یہ روشنی نور کی گھٹا ہے
 شبِ برات اپنی جلوہ ساما نیوں پہ خود مسکرا رہی ہے
 پٹا خوں کی گونج میں نئی صبح کا ترانہ سنارہی ہے
 یہ رات۔ یہ برقی گام لمحوں کا ایک نذرانہ جسم و جاں کو
 یہ ایک نذرانہ زندگی کا عبودیت کے دل تیاں کو
 کہیں گلال اُڑ رہا ہے پھاگن کی رس بھری مومنی فضا میں
 شراروں میں یہ طراوتیں سی بہ شعلگی سی خنک ہوا میں
 ہسکتی راتوں کی ہوا میں سرور ہے موجِ زندگی کا
 قمر کتے موسم کی بے خودی ہے کہ شوق لہرا ہے بالسر کا
 کہیں مرنو کا پاک چہرہ، سر فلک جھللا رہا ہے
 لطیف جلوؤں کی آئینے کے دروں کو کندہ بنا رہا ہے
 نیازِ احساس سرنگوں ہے کہ دورِ فو لے کے عید آئی
 حقیقہ تحفہ کی تیس روزوں کے، یہ انوکھی رسید آئی
 سحر ہوئی، ذوقِ بندگی نے جگایا سجدوں کی آرزو کو
 دو گانہ کے کیفِ آتشیں نے کچھ اور گرما دیا لہو کو

کھنک رہے ہیں گھروں میں پیالے، ستویوں کے دورِ چل رہے ہیں
 بجھے ہوئے ہوں ہزار چہرے، چورخ سینوں میں جل رہے ہیں
 دوا بہ اپنی سنہری فصلوں کی لہلہا ہٹ دکھا رہا ہے
 انوکھی شا دابیوں کا پرتو بزرگ، نو جھللا رہا ہے
 یہ ایک سنگم زبانون، تہذیبوں، مذہبوں اور روایتوں کا
 یہ ایک تصویر خانہ کتنی حکایتوں کا، حقیقتوں کا
 دکن کی تاریخ اپنی نیرنگیوں کے ساغر اُچھالتی ہے
 ہوا کی زد پر جلا کے شمعیں، نظر کی راہیں اُچالتی ہے

یہ قطب کا ناز بکلا ہی کر اک متاعِ گریزِ پا ہے
 ربابِ دل پر حیات کے لازوال نعمات چھڑتا ہے
 جمالِ کشمیر کہہ رہا ہے کہ اس طرف بھی نگاہ ڈالو
 مذاقِ نظارہ کو فسوںِ نظارہ سے کامراں بنا لو
 یہ وہ زمیں ہے جسے غزل کی لطافتوں کا شباب کہیے
 یہ وہ زمیں ہے جسے کسی سوہنی کا رنگیں خواب کہیے
 کسی مصور کے موقف نے نقوش میں رُوح ڈال دی ہے
 کسی بلاکش نے بادۂ احمر کی بوتل اُچھال دی ہے
 یہ ہند جس کی عظیم دھرتی مدام رشکِ جانا رہی ہے
 یہ ہند جس کی عظیم دھرتی مدام تسکینِ جاں رہی ہے
 یہ ہند گاندھی نے جس کے پندارِ شرق کو جاوداں کیا ہے
 یہ ہند تہروں نے جس کی دھرتی کو روکشِ آسمان کیا ہے
 یہ ہند ماتھے پر جس کے بسل کی داستان جگمگا رہی ہے
 یہ ہند جس کی عظیم دھرتی سو باش کے گیت گارہا ہے
 یہ ہند قربانیوں نے جوہر کی جس کو اوجِ کمال بخشا
 یہ ہند آزادانے جسے زندگی کا جاہ و جلال بخشا
 یہ ہند جس نے رفیع سا دردِ آشنا مردِ کار پایا
 یہ ہند جس کی روایتوں نے حمید سا جاں نثار پایا
 یہ ہند جس نے دلوں کو رازِ حیات سے آشنا کیا ہے
 یہ ہند جس نے بقلے باہم کو حُسنِ کردار عطا کیا ہے
 یہ ہند جس نے طرح طرح کے کھلائے پھول اور چمن سجایا
 یہ وہ زمیں جس نے اپنا آغوشِ صورتِ انجمن سجایا

رام پرشاد بسمل
 سبھاش چند بوس
 مولانا محمد علی جوہر
 مولانا آزاد
 رفیع احمد قدوائی
 حوالدار عبدالحمید

لے دکنی حکمران قلی قطب شاہ جو با کمال شاعر بھی تھا

شیرازہ

یہ ہند جس نے پروٹی مالا اصولوں، دھرموں، ثقافتوں کی
 بنائی قوس قزح نئی جس کا خاک نے کتنی ملتوں کی
 یہ راہ اخلاص و اشتی پر اسی طرح گامزن رہے گا
 سدا چین در چین رہا ہے سدا چین در چین رہے گا
 یہ ہند ہے اک حسین حقیقت، یہ ہند اک نقشِ معتبر ہے
 یہ ہند امر ہے یہ ہند امر ہے، یہ ہند امر ہے، یہ ہند امر ہے

شیرازہ میں

چھپنے والی نگارشات

(۱) ہر نگارش کا معاوضہ پیش کیا جاتا ہے بشرطیکہ وہ غیر مطبوعہ

اور غیر نشر شدہ ہوں

(۲) ہندوستانی تاریخ و تمدن اور ثقافت و ادب کے مختلف پہلوؤں

پر معیاری تحقیقی مضامین قبول کئے جاتے ہیں۔

(۳) ریاست کے تمدنی اور فنی رشتے کے بارے میں تحقیقی اور

تنقیدی مقالات ترجیحی طور پر شائع کئے جاتے ہیں۔

(۴) فنِ تعمیر، آرٹ اور معنوی سے متعلق مضامین کے ساتھ

کئے والی ناؤر تعاون کا الگ سے معاوضہ دیا جاسکتا ہے۔

(۵) منظومات، بشرطیکہ معیاری ہوں، قبول کی جاتی ہیں۔

ہندوستانی قومیت کے اجزائے ترکیبی

خاندان، قبیلہ اور قوم، انسانی تہذیب و ترقی کی شاہراہ پر نمایاں سنگ میل ہیں۔ خود مختلافی، معاشی اور سماجی مقاصد کے تحت انسانوں نے مل جل کر رہنا سیکھا اور جیسے جیسے تجربہ بڑھتا گیا اور ضرورتیں پھیلتی گئیں، افراد، گروہوں یا سماجی اکائیوں کا دائرہ بھی پھیلتا گیا۔ پہلے اتحاد کا تصور ایک ہی گھنے کے افراد تک محدود تھا، پھر انسانی زندگی پیچیدہ تر اور وسیع تر ہوتی گئی اور انسانی ضروریات اور خاندان کا گھیرا پھیلتا گیا۔ مفادات کی یکگت نے چھوٹے دائروں کے باہر بڑے بڑے دائرے بنائے اور خاندانوں نے مل جل کر سماجی اعتبار سے قبیلوں کی شکل اختیار کر لی۔ پھر یہ قبیلے بڑے بڑے علاقوں میں پھیلے جہاں دوسرے قبیلوں سے میل جول ناگزیر ہو گیا۔ اس طرح جغرافیائی اور علاقائی اتحاد کے تصور نے جنم لیا۔ اور تنگ جغرافیائی حدود میں بسنے والی اکائیاں، قومی اکائیوں میں تبدیل ہوئیں۔ اس میل جول سے وسیع تر قومی زبانوں کی تشکیل ہوئی اور جب زبانوں نے ترقی کر کے ادب کا روپ دھارن کیا تو فکری اور ثقافتی رجحانات نے ابھر کر اس اتحاد کو مزید تقویت پہنچائی۔ بعض صرف سیاسی یا تصوراتی قسم کی اکائیاں بھی بنیں جن کی بنیاد سامراج، نسل یا مذہب پر رکھی گئی۔ بعض اوقات تینوں مقاصد ایک دوسرے میں گڑبڑ ہو گئے، لیکن سیاست، نسل اور مذہب کی بنیاد پر بنی ہوئی اکائیوں میں نہ تو استحکام آیا اور نہ یہ اس قومی اکائی کو پسپا کر بائیں جو جغرافیائی حالات اور سماجی اور اقتصادی مفادات کے اتحاد کی پیدا کردہ تھیں۔ اب جب کہ جدید رسل و رسائل نے ملکوں اور قوموں کے مابین فاصلے کم کر دیے ہیں، لوگ قومیت کے علاوہ بین الاقوامیت کی بھی سوچنے لگے ہیں۔ لیکن یہ خیال ابھی تشکیل کی ابتدائی مدول سے گزر رہا ہے اور صرف ایک سمت بتاتا ہے جو ہر مختلف قوموں کے اتحاد کا راستہ ہیں لے جاسکتا ہے۔ یہ بھی قومیت ہی کا ایک آفاقی پہلو ہے اور قومیت کے بنیادی تصور کی نفی نہیں کرتا۔

”قوم“ عرفاً زبان کا لفظ ہے اور اس کا تعلق ہمیشہ جغرافیائی اکائیوں سے رہا ہے۔ مثلاً قرآن مجید کا قول ہے کہ ”ہم نے ہر رسول کو اپنی قوم کی زبان بولتے بھیجا۔“ ایک اور جگہ ارشاد ہوا۔ ”اور ہر قوم کے لئے ایک ہادی ہے۔“ یہ لفظ بعض اوقات گروہوں کے لئے بھی استعمال ہوا ہے لیکن اس کا تعلق بھی مذہبی تصورات سے نہیں ہے۔ مگر اندکر کے لئے دین اور ملت کے الفاظ مستعمل ہوئے ہیں۔ اردو میں قوم کا لفظ شروع شروع میں بڑی سب سے تو بھی استعمال ہوا۔ کبھی تو اس سے ایک جغرافیائی اکائی میں بسنے والے مراد لئے گئے اور کبھی ڈھیلے ڈھالے (مذاہب میں) اس کو ذات پات سے غلط ملط کر دیا گیا اور شیخ، سید، پٹان کے علاوہ لوہار، سنار، قلعی، گز، کسان، نداف، بہشتی وغیرہ مراد لئے گئے۔ لیکن موجودہ دور کی اصطلاح میں تمام با احتیاط لوگ اسے انگریزی لفظ ”نیشن“ کے معنوں میں استعمال کرتے ہیں اور ہم ہندوستانی قوم کے اسی تصور کے بارے میں یہاں گفتگو کر رہے ہیں۔

یورپی تصور قومیت بنیادی طور پر سیاسی ہے ایک ہی ریاست میں ایک ہی نظام حکومت کے تحت رہنے والی جماعت قوم کہی جاتی ہے۔ پہلے قومیت کی تشکیل میں نسل، مذہب اور تہذیب وغیرہ کو بھی اہمیت حاصل تھی اور اس کا سبب کلیسائی یا نسلی تسلط تھا۔ جب کلیسائی قوت گھٹی اور مطلق العنانی کی جگہ جمہوری عناصر ابھرنے لگے تو ریاست ہی اجتماعی زندگی کا محور سمجھی جانے لگی۔ لیکن چونکہ سامراجی اور نوآبادیاتی استحصال کا سلسلہ بھی ساتھ ہی ساتھ جاری تھا اس لئے بعض اوقات ایک ہی ریاست کے تحت میں مختلف قومیں یکجا تھیں جو قومیت کے مشترک اقدار سے عاری تھیں۔ جیسے جیسے جمہوری اور عوامی طاقتیں یورپ میں ابھرنے لگیں، ویسے ہی ویسے ریاست کا وجود عوام کی مرضی کے تابع ہو گیا اور اب قوم کا یہ تصور ابھرا کہ ایک جغرافیائی حد بندی میں، ایک سیاسی و اقتصادی اور ثقافتی نظام کے تحت، عوام الناس کا جو گروہ مشترک طور پر رہتا ہے وہ ایک قوم ہے۔ یعنی جغرافیائی حدود کے ساتھ ساتھ مشترک مفاد اور مشترک اقدار کا تصور بھی بڑھا اور پھیلنا چھوڑا۔ مشترک اقدار اور مشترک مفاد کی بات بھی عمومی ہے اور اس میں بھی کئی گوشے نکلتے ہیں۔ کچھ لوگوں نے اس میں نسل کو اولیت دی، کچھ نے مذہب کو اور کچھ نے مشترک تالیف کو۔ جہاں تک نسل کا تعلق ہے، نہ صرف یورپ میں بلکہ دنیا کے بیشتر مذہب حصے میں نسلیں اس بُری طرح ایک دوسرے میں مل جاتی ہیں کہ مخلوط نسلیں تو مل جائیں گی، لیکن خالص نسل عنقا ہیں۔ بعض مذاہب مثلاً اسلام نے بھی نسلی امتیازات کا برے سے انکار کیا ہے۔ رہا مذہب تو اس میں بھی کئی قباحتیں ہیں۔ ایک ہی علاقے میں کئی مذاہب بستے ہیں۔ بہت سے مذاہب کے درمیان بھی بہت سی مشترک قدریں اور مقصدات

ہیں اور ایک مذہب کے ماننے والے بھی کئی فرقوں میں بنٹے ہوتے ہیں۔ پھر بہت سے ایسے لوگ ہیں جو یا تو مذہب کو برے سے مانتے ہی نہیں ہیں یا اُس سے کوئی عملی سروکار نہیں رکھتے۔ اس لئے مذہب کی بنیاد پر بھی قومیں نہیں بن سکتیں۔ مذہب عالم گیر ہوتے ہیں۔ اُن کا پیغام ساری انسانیت کے لئے ہوتا ہے۔ اُن کو کسی قوم سے کیسے وابستہ کیا جاسکتا ہے۔ طویل مشترک تاریخ بھی قومیں بناتی ہیں۔ لیکن ایسی بھی قومیں ہیں جن کی کوئی طویل مشترک تاریخ نہیں ہے جیسے ممالک متحدہ امریکہ۔ مشترک تہذیب اور مشترک زبان کی بات بھی کی جاتی ہے۔ یقیناً یہ عناصر قوموں کی تشکیل میں کارفرما ہیں۔ لیکن ایسی بھی قومیں ہیں جو بیک وقت کئی زبانیں بولتی ہیں جیسے سوئٹزر لینڈ کے لوگ اور مشترک تہذیب کے وارث بیک وقت کئی مختلف تہذیبی عناصر کے وارث بھی ہو سکتے ہیں۔ اس طویل گفتگو کا خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ مذہب، نسل، اتحادِ زبان اور اتحادِ تہذیب بعض قوموں میں موجود ہوتے ہوئے بھی قومیت کے لازمی عناصر نہیں ہیں۔ یعنی ان کے بغیر بھی قومیت وجود میں آ سکتی ہے اور آتی ہے۔ جہاں یہ موجود ہیں وہاں بھی ان کی حیثیت ثانوی ہے، بنیادی نہیں ہے۔ اس لئے ڈاکٹر عابد حسین کے لفظوں میں قومیت کا مفہوم یہ ہے کہ جو لوگ ایک ایسے علاقے میں رہتے ہیں جسے قدرتی حدود نے دوسرے علاقوں سے الگ کر کے ایک مستقل جغرافیائی دائرہ یا ملک بنا دیا ہے اور جن کی عام تہذیب میں کم و بیش اشتراک پایا جاتا ہے وہ اس کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ ایک خاص سیاسی اور معاشی نظام کو اختیار کر کے ایک ریاست بنالیں اور ایک قوم بن جائیں۔

اب سوال یہ اٹھتا ہے کہ جب ہم ہندوستانی قومیت کی بات کرتے ہیں تو ہمارے ذہن میں قومیت کا کیا مفہوم ہوتا ہے؟ اس قومیت کے اجزائے ترکیبی کیا ہیں؟ اور اس کی تشکیل و تکمیل میں کن تاریخی عوامل کا ہاتھ ہے؟ یہ سوال جتنا آسان نظر آتا ہے اتنا آسان ہے نہیں۔ کیونکہ اس کا جواب ہزاروں سال پر بمبھری ہوئی متحرک اور فعال تاریخ کے پس منظر میں ڈھونڈنا ہوگا۔ ہندوستان جیسے عظیم الشان اور قدیم ملک کی ساری ثقافتی اور سیاسی زندگی کا بخود چند صفحات میں پیش کرنا ناممکن ہے۔ بیرونی خدو خال تک اگر بات محدود رکھی جائے تب بھی بہت پھیل جائے گی۔ اس لئے بسوٹ موضوع کو ضرورت سے زیادہ سمیٹنا ناگزیر ہے۔ اس اختصار میں لاکھ تفصیل سے کام لیا جائے لیکن بہت سے گوشے آتشہ ضرور ہی رہ جائیں گے۔ تقریباً تیرہ چودہ لاکھ مربع میل پر مشتمل استوائی سرحدوں والے لاکھوں برس پرانا ملک اور

لے قومی تہذیب کا مسئلہ "از ڈاکٹر عابد حسین ص ۱۲

شیرازہ

کم از کم ہزاروں برس پرانی تہذیب کا حامل یہ ملک ہندوستان حقیقتاً ایک عظیم الشان ملک ہے۔ اس کے جغرافیائی حدود میں کم از کم دو مستقل عناصر ایسے رہے ہیں جو اس ملک کی تاریخ و ثقافت کے کارواں کو آگے بڑھاتے رہے ہیں۔ ان میں سے ایک ہمالیہ ہے اور دوسرے بحر ہند۔ بقول شخصہ ہمالیہ اُسی طرح ہماری تاریخ کا جزو ہے جیسے اکبر اور اشوک۔ تقریباً پندرہ سو میل لمبا اور بیسواں پر کوئی دو سو میل چڑیاہ سلسلہ کوہ ہماری قوم کے دلوں میں عظمت و جلال، محبت و عقیدت، اُمتان و تشکر کے جذبات بیک وقت بیدار کرتا ہے۔ اس نے لاکھوں صدیوں سے بزرگوں کے سایے کی طرح ہماری رکھوالی کی ہے۔ یہ ہمارے ریشیوں مینوں کا وطن رہا ہے۔ اس کی چاند تاروں سے باتیں کرنے والی چوٹیاں گنگا اور برہم پتر اور سندھ جیسے عظیم دریاؤں کو سینچتی رہی ہیں اور ہم نے اس پانی سے اپنی جسمانی اور روحانی پیاس بجھائی ہے۔ اسی بہاؤ سے ہو کر تہذیبوں کے کارواں آئے ہیں اور دشمنوں نے بھی اسی راستے کو گاہ بگاہ استعمال کیا ہے۔ لیکن اس نے بھی دشمنوں کی راہ میں بے شمار رکاوٹیں پیدا کی ہیں۔ ہماری شمالی سرحدوں پر یہ ایک مضبوط دیوار اُمن بنا ہوا ہماری حفاظت کرتا رہا ہے۔ جیسی تو اقبال نے اُمتان و خلوص سے سرشار ہو کر کہا تھا کہ

”وہ سنتری ہمارا“ وہ پاسباں ہمارا

جنوب میں خلیج بنگال اور بحیرہ عرب پر مشتمل بحر ہند اپنے محبت بھرے دو ہاتھ پھیلائے ہمارے تمام سواحل کو اپنی آغوش میں سمیٹے ہوئے ہے۔ ان راستوں سے بھی بہت سے تجارتی قافلے ہمارے سواحل پر اُترے اور بس پڑے۔ یہیں سے ہمارے ملک کے تجارتی اور ثقافتی قافلے دوسرے ملکوں کو گئے اور سارے جنوب مشرقی ایشیا پر اپنے ثقافتی اثرات چھوڑ آئے۔ اس راستے بھی دشمنوں نے ہماری آزادی پر حملہ کیا اور ڈچ، فرانسیسی اور برطانوی طاقتوں نے یہاں قدم جانے کی کوشش کی۔ کچھ دنوں کا ان کا استحصال اور جبر و تشدد ہماری قومی دولت کو لوٹا اور ہماری حمیت قومی کو لکارتا رہا۔ ہم بہتے ہو کر بھی اس سے لڑتے رہے اور بالآخر آزادی اور ترقی کی قوتیں جیتیں اور ملک آزاد ہو گیا۔ بحر ہند اپنے دامن میں کئی قدرتی بندرگاہ بھی سمیٹے ہوئے ہے اور مشرقی دنیا اور مغربی دنیا کے مابین ایک اہم کڑی بھی ہے۔ جب تک ہمارا ملک اس جغرافیائی اہمیت کو محسوس کرتا رہا ہے اُس کی صنعت و تجارت کو بے پناہ فائدے پہنچے ہیں اور اُس نے اپنے پڑوسی ملکوں کو تجارت و ثقافت کے ذریعے سے محبت اور خوش اخلاقی کا تحفہ بھی پیش کیا ہے اور علم و ثقافت کا نذرانہ بھی۔

ان دو عظیم الشان جغرافیائی حدود نے ہندوستان کی مستقل حد بندی ہی نہیں کی بلکہ اُس کی شخصیت

کو ایک بہت بڑے شاہی قلعے میں گویا محفوظ کر لیا تھا۔ ہماری تاریخ میں ایسے بھی مراحل آئے ہیں جب ہم مابقی دنیا سے الگ ہو کر اپنی ہی وسیع دنیا میں گم ہو گئے اور عالمی اثرات و حوادث سے بے خبر رہے ہیں، لیکن خوش قسمتی سے ایسے لمحے کم ہی آئے ہیں۔ اتنے بڑے ملک میں جسے 'دنیا برصغیر' کہہ رہی ہو، خود کفالتی تصورات کا پیدا ہو جانا کچھ فطری بھی ہے اور کچھ ہماری صدیوں پرانی امن پسند پالیسی کا نتیجہ بھی۔ اتنے بڑے ملک کا ملک گیری کی ہوس نہ کرنا تاریخ کا عجیب و غریب واقعہ ہے۔ بڑی آبادی اور ذرائع کی فراوانی کے پیش نظر دوسرے علاقوں کی طرف ہوس بھری نگاہیں پڑ سکتی تھیں جب کہ ایران، افغانستان، برطانیہ، ہالینڈ، فرانس وغیرہ جیسے چھوٹے ملک سینکڑوں میل کی دوری سے ہم پر للچائی نگاہیں ڈال رہے تھے اور بار بار ہماری سرحدوں کو پار کر رہے تھے۔ لیکن جو اسباب ان کو ہماری سرحدوں تک لائے تھے وہی اسباب ہم کو اپنے حدود میں خوش و غرم رہنے کا اشارہ کرتے تھے۔ ہمارے وسیع ملک میں کھانے پینے کا سامان و افرقہ، زندگی کی ضرورت کی تمام چیزیں مہیا تھیں، دوسرے ہم پر اس لئے للچائی نظریں ڈالتے تھے کہ ہندوستان سونے کی چڑیا تھا، مال و دولت کی کان تھا۔ ہم اپنے ہی ذرائع پر مطمئن تھے۔ کیونکہ ہمارے یہاں قدرت کا دیا سب کچھ موجود تھا۔ اشوک کے زمانے میں اور اُس کے کچھ دنوں بعد تک ہمارے جو قلعے باہر گئے وہ امن و علم کے پیغام بر بن کر گئے اور جہاں پہنچے وہاں رشد و ہدایت کی مشعلیں چلاتے رہے۔ اُس کے پہلے اور بعد بھی ہم نے ملک گیری کا کبھی قصد نہیں کیا۔ اس لئے ہمارے ملک کی تاریخ میں وہ آثار چڑھاؤ و نظربانی اتنے جو ملک گیر ممالک اور قوموں کا خاصہ ہیں۔

غرض ان جغرافیائی حدود میں ہندوستانی قومیت کا ارتقاء ہوا۔ اور ان جغرافیائی حدود ہی نے ہمارے قومی مزاج کو امن پسند، علم دوست، محبت آشنا اور اخلاق پرست بنایا۔ ان جغرافیائی حدود ہی سے ہماری تاریخ کے مختلف آثار چڑھاؤ وابستہ رہے۔ ان کے دامن میں مختلف نسلوں اور مختلف مذہبوں نے پناہ لی اور پھر عام ہندوستانی مزاج میں جذب ہو گئے۔ جغرافیائی حدود کی اس عظیم الشان وحدت میں بڑی رنگارنگی اور تنوع ہے۔ شمال میں کشمیر سے لے کر جنوب میں اس کماری تک آب و ہوا کے اختلافات ملتے ہیں۔ زبان و نسل کے اختلافات ملتے ہیں۔ مذہب و معتقدات کے اختلافات ملتے ہیں، لیکن اسی جغرافیائی وحدت میں اس رنگارنگی اختلاف اور تنوع میں بھی اتحاد کی ایک زندہ اور پابندہ لہر دوڑا رکھی ہے۔ یہ محض اتفاق نہیں ہے کہ شکر آچاریہ کا مندر سرینگر کے کوہستانی دامن میں نظر آ رہا ہے اور مسجد کے مینارے جنوب کی آخری مدت تک فضا سے باتیں کر رہے ہیں۔ یہ بات بھی بڑے دور میں

معنی کی حامل ہے کہ مندر کے پہلو پہ پہلو گر جا، مسجد اور گردوارے بھی اسی طرح رہتے ہیں جیسے ہندو مسلم
 رکھ اور عیسائی مسٹرکوں پر شلنے سے شانہ بٹا کر چلتے ہیں اور دیہاتوں میں گھر سے گھر ملا کے رہتے ہیں۔
 اس وحدت کے پیچھے یقیناً ایک بہت بڑی تاریخی تحریک ہے جو خالص ہندوستان کا ہے۔ ہمارے صدر
 ڈاکٹر رادھا کرشنن نے اس بات پر خاص طور سے زور دیتے ہوئے ہیں رگ وید کے عارف کا یہ قول
 یاد دلایا ہے کہ "حقیقت ایک ہے۔ علمائے اُس کی الگ الگ تعبیریں کرتے ہیں۔" اشوک نے اپنے
 بارہویں فرمان میں ہندوستانی رُوح کا یہ آواز سنائی کہ "جو شخص اپنے مذہب کی تعظیم کرے اور جو ش
 عقیدت میں اُسے اور سب مذاہب پر فوقیت دینے کے لئے دوسرے کے مذہب کی تحقیر کرے وہ یقیناً
 خود اپنے مذہب کو نقصان پہنچاتا ہے۔ درحقیقت جو چیز پسندیدہ ہے وہ مذہب کی ہم آہنگی ہے"
 اس کے صدیوں بعد اکبر کے یہاں بھی اسی کی صدا اُسے باز گشتِ سنائی دیتی ہے۔ اس کے لفظوں میں
 "نوع انسانی کے مختلف فرقے دولتِ خداداد اور دولتِ الہی ہیں۔ اُن کے ساتھ محبت کا سوک لازم ہے۔
 ہمیں یہ سمجھنا چاہیے کہ رحمتِ خداوندی ہر مذہب کے شامل حال ہے... خدا کے لایزال اپنی نعمتیں سب
 انسانوں کو بخشتا ہے۔" اور اکبر کی یہ بات اسلامی تعلیمات کے بھی عین مطالبہ ہے جس میں مذہبی رواداری
 کا عام سبق دیا گیا ہے۔ لکھنؤ وینکم وری حرمین ۵ جہاں ملنے والوں کو تاکید کی گئی کہ دوسرے مذہب
 والوں کے بزرگوں کو برا نہ کہو، کیر کو پھر وہ تمہارے بزرگوں کو بھی برا کہیں گے۔ پہلے ہی سورہ میں اللہ
 کو سب کا رب کہا گیا، سب رب المسلمین نہیں۔ ظاہر ہے کہ دنیا میں کبھی مذاہب بستے ہیں اور
 اللہ سب کا رب ہے۔ غرض ہندوستان کی قومی تہذیب کی جن بڑے مذاہب نے تشکیل کی ہے اُن میں
 سے کوئی مذہب ایسا نہیں ہے اور اُن کا کوئی روشن خیال فرماں روا ایسا نہیں ہے جس نے مذاہب کے
 بنیادی اتحاد اور حقیقت کے ایک ہونے پر زور نہ دیا ہو۔ اور یہی نعرہ اتحاد و اتفاق ہمارے قومی مزاج
 میں رچ بس گیا۔

ہاں ہماری تاریخ میں ایک تاریک باب بھی ہے۔ بد قسمتی سے ایک دور ایسا بھی آیا جب کہ برطانوی
 سامراج نے اپنے مفادات کو آگے بڑھانے کے لئے صدیوں کے اتحاد و ہم آہنگی کو ختم کرنا چاہا اور دہائیوں نہیں
 بلکہ صدیوں تک فرقہ وارانہ جذبات کو بھڑا کر علیحدگی پسندی کے رجحان کو ہوا دی اور چلتے چلتے "قوم"
 کے ایک نئے تصور کو جنم دے گیا۔ "ہندو قوم"، "مسلم قوم" اور "سکھ قوم"۔ پھر اسی کو بنیاد بنا کر مسلم لیگ نے
 دو قومی نظریہ اپنایا۔ یہ یقیناً مسلمانوں کی آواز نہیں تھی بلکہ سامراجی فتنہ انگیزی کی صدا اُسے باز گشت تھی۔

جس میں سیدھے سادے مسلمانوں کا ایک طبقہ اُلجھ گیا۔ لفظ قوم کی اس سے زیادہ بربادی اور بے حرمتی نہیں کی جاسکتی تھی۔ کشمیر اس معاملے میں اپنا سر فخر سے بلند رکھ سکتا ہے کہ وہاں کی بہت بھاری اکثریت نے اس نظریہ کو قبول کرنے سے صاف انکار کر دیا۔ اس زہر کو پھیلانے میں ہندوستانی فرقہ پرستی نے سب سے زیادہ سرگرمی دکھائی اور پاکستان کے بعض سر پھرے مورخ آج بھی نہ صرف اس نظریہ کا ڈھنڈو اڑا بیٹ رہے بلکہ ساری مشترک تاریخ کو بڑی طرح مسخ کر کے ایک نئی تاریخ ہی لکھ رہے ہیں۔ اس لئے آج بھی یہ ضروری ہے کہ اس قسم کی کوششوں کا غیر سائنسی اور غیر اسلامی کردار واضح کر دیا جائے۔ مذہب کی بنیادوں پر قومیت کے تخیل کو تمام عالم اسلامی مسترد کر چکا ہے اور سیاسی اعتبار سے پان اسلامیت کی مختلف تحریکیں بہت پہلے ہی مر چکی ہیں۔ آج دنیا کے مسلمان مختلف جغرافیائی اکائیوں اور قوموں میں بنے ہوئے ہیں۔ ترک کو اپنی ترکی قومیت پر ناز ہے۔ ایرانی اپنی ایرانیّت پر نازاں ہے۔ افغانستان اپنے کو پنجون قوم کی مملکت مانتا ہے اور عرب اپنی قومیت پر فخر کرتے ہیں۔ اتنا ہی نہیں بلکہ جب یہودی مذہب کی بنا پر اپنے کو قوم کہتے ہیں تو عرب بلکہ دوسرے مسلم علاقوں والے سمجھتی سے اس نظریہ کی تردید کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ہندوستان اور پاکستان کے ہندو، مسلمان، سکھ، عیسائی، پارسی، بودھ، جین وغیرہ سب مل کر ہی ایک قوم بنتے ہیں، صرف مذہب کے معاملے میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور مذہب بالکل ہی ذاتی چیز ہے۔ مثلاً بہت سے لوگ خوشی یا جبر یا ترغیب سے اپنا مذہب بدل دیتے ہیں۔ کیا اس تبدیلی سے ان کی قومیت بدل جائے گی؟ مذہب کی بنیادوں پر قومیت کا نعرہ صرف قومی اتحاد کو درہم و برہم کرنے، انقلابی طاقتوں کو پسپا کرنے اور تفریق و تقسیم کے لئے بلند کیا گیا تھا اور یہ موجودہ مہدی کا بہت بڑا المیہ ہے کہ مذہب کی بنیاد پر ایک متحدہ قومیت کو بانٹ دیا گیا اور ایک زندہ وجود کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا گیا۔ آج پاکستان بھی یہ کہنے کی جرات نہیں کر سکتا کہ پاکستان میں بسنے والے ہندو یا پارسی یا بودھ الگ الگ قومیں ہیں۔ اس سے بڑھ کر اور کیا ہو گا کہ دو قومی نظریہ کی قبر خود پاکستان میں بھی بن چکی ہے۔ اگرچہ آئین پاکستان میں وہاں تمام مذاہب کے ساتھ برابری کا سوک نہیں کیا گیا ہے، لیکن پھر بھی انہیں علیحدہ قوم کہنے کی ہمت تو نہیں پڑی!

کچھ اور تفریق پسند عناصر ایسے ہیں جنہوں نے ہندوستان کی متحدہ قومیت کو علاقائی بنیادوں پر تقسیم کرنا چاہا ہے۔ مدیہ ہے کہ اس معاملے میں سردار کے ایم پانیکر جیسے لوگ، بھی بھٹک گئے۔ انہوں نے اپنی کتاب "ہندوستانی تاریخ کے جغرافیائی عناصر" میں "دو ہندوستانیوں" کی بات کی ہے۔ ایک جسے وہ "آریہ ورت" کہنا چاہتے ہیں اور دوسرا "کن"۔ انہوں نے اس بات پر زور دیا ہے کہ سانی، نسلی اور

سیاسی اعتبار سے یہ علاقے مختلف رہے ہیں۔ بی، جی، گوگلے اپنی کتاب "ہندوستانی قوم کی تعمیر" میں ایک قدم اور آگے گئے ہیں اور انہوں نے کئی جغرافیائی علاقوں کی نشان دہی کرتے ہوئے "علاقائی قومیت" کا ذکر چھیڑ دیا ہے۔ اور اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ ہندوستانی قوم اور قومیت کا تصور (صرف پچھلے سو برسوں میں) علاقائی قوم پروری کے تصورات پر غلبہ پا کے ابھر رہا ہے۔ ان دونوں نے علامتہ نہیں بلکہ مبلغانہ اور مناظرانہ نقطہ نظر اپنایا ہے اور اسی لئے ان نظریات کو گنوانے کے بعد بھی، یہ دونوں ہندوستانی قومیت کے ہم گیر تصور کو کسی نہ کسی شکل میں تسلیم کرنے پر مجبور بھی ہوئے ہیں۔ سردار پانیکر نے لسانی، نسلی اور سیاسی اختلافات کا ذکر کرنے کے بعد یہ اقرار کیا ہے کہ ثقافت، مذہب اور کلاسیکی زبان کے ذریعے شمال و جنوب کے علاقوں میں اتحاد کا ایک لہر ہمیشہ دوڑا رہی ہے۔ اور گوگلے نے بھی یہ مانا ہے کہ مختلف علاقائی سماجوں کو ایک سیاسی رشتے میں پروانے کی کوشش بھی ہمیشہ جاری رہی ہے اور ہندوستانی تاریخ ایسی مثالوں سے بھری پڑی ہے جب ریاستیں مختلف علاقوں کو ایک متحدہ قوم کی حیثیت سے سیاسی طور پر بھی مربوط کرنے کی ارا دی کوششیں کرتی رہی ہیں۔

مختصر یہ کہ ہماری اُس جغرافیائی وحدت میں کسی قسم کا شک و شبہ نہیں ہے جس کا ہم ابتدا میں ذکر کر چکے ہیں۔ یہ ضرور ہے کہ یہ جغرافیائی وحدت خود اتنی وسیع ہے کہ اس کے دامن میں بڑا جغرافیائی تنوع سمٹا ہوا ہے۔ شمال کے پہاڑ، سرد، سر بلند، جہاں کے رہنے والے گورے چٹے، پھر عظیم دریاؤں سے سینچے جانے والے میدان، پھر کوہ وندھیا چل کے سلسلے، دکنی سطح مرتفع اور سوا علی علاقے اور ان کے دامن میں بسنے والے گندمی، سانولے اور کالے رنگوں والے لوگ ایک رنگارنگ وحدت کا تصور پیش کرتے ہیں۔ پھر ان میں کئی نسلوں کے لوگ گھل مل گئے ہیں۔ ایک خود ہندوستان کے اصلی باشندے ہیں۔ لیکن اس سلسلے میں بھی موہن جو دڑو اور ہڑپا کی تہذیبوں کے جو نشانات ملے ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ ان ابتدائی تہذیبوں کے معاروں میں کم از کم تین نسلوں کے لوگ ہیں۔ یعنی پروٹو آسٹرو لائڈ، بحیرہ روم کے علاقوں میں بسنے والی نسل اور الپائڈ۔ منگول نسل کے بھی کچھ اثرات ملے ہیں اور خیال ہے کہ یہ نسل ہمالیہ کی طرف سے آئی ہے۔ غرض آریوں کی آمد سے پہلے بھی یہاں ایک مخلوط نسل تھی۔ اسی کی وارث درآؤر نسل ہوئی جو خود بھی ایک مخلوط نسل ہے اور اس کے بعد آریہ آئے۔ پھر اہل فارس، یونانی، افغانی

The making of the Indian Nation (ص ۴) از بی، جی گوگلے

مغل، ترک اور یورپی آگے اور ملتے جلتے رہے اور ہندوستان کی کہانی دوسرے ملکوں بلکہ برائے عظموں کی کہانی سے مختلف نہیں ہے۔ وہاں بھی خالص نسل کی کسی کوئی چیز نہیں ہے۔ ذات پات کی وجہ سے نسلی امتیاز کسی حد تک باقی ضرور ہے لیکن ذات پات کا دیواریں بھی اٹوٹ یا آہنی دیواریں نہیں تھیں۔ ان میں بھی شکست و ریخت اور لیس پوت کا عمل برابر جاری تھا۔ جس طرح نسلی اعتبار سے ہمارا قومی وجود ہم آہنگی اور اختلاط کا ایک نقشہ پیش کرتا ہے اسی طرح تہذیب کا پس منظر بھی ان کا الگ ہے۔ وادی سندھ کی تہذیب کی پیداواروں کا شاہی خاندانوں کے وجود میں آنے سے پہلے کے مصر میں پایا جانا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مصر سے ہندوستان تک تہذیبی لین دین کا سلسلہ جاری تھا۔ پھر آریہ آئے۔ یہ لوگ عام خیال کے مطابق جزیبی روس سے ہندوستان آئے۔ یہ وہ وقت ہے جب کہ ایک ہی تہذیب دو دھاروں میں بٹ کر مشرق و مغرب کی طرف چلی آئی۔ مشرقی کاروان ایران سے ہوتا ہوا ہندوستان پہنچا اور اپنے ساتھ جو زبان لایا، وہی جدید ایرانی فارسی کی ماں کی بہن بھی ہے۔ پانچویں چھٹی صدی قبل مسیح میں دارا کی حکومت سندھ کے علاقے تک پھیل گئیں اور نئے ایرانی اثرات آئے۔ پھر دارا کی حکومت کو یونان کے سکندر اعظم نے تاراج کر دیا اور اس کی فوجوں کے ساتھ بہت سے یونانی اثرات ہندوستان میں بھی پہنچ گئے۔ بعد میں شاہ اور کشان بھی آئے۔ سلطنتوں کے بانی ہوئے اور ہندوستان کا عظیم قومی سمندر کی سطح پر ان گنت لہروں میں ایک لہر کی لہجہ بھر کے لئے ابھرے۔ مگر پھر ان کا بھی وہی حشر ہوا جو ہر قطرے کا سمندر میں ہوتا ہے۔ لیکن یہ ساری ثقافتی حرکت یک طرفہ نہیں تھی۔ گو تم بدھ کے پیروؤں نے پاس پڑوس کے ملکوں ہی میں نہیں بلکہ دور دور تک ہندوستانی علم و ثقافت کا پیغام پھیلایا۔ چندر گپت موریا کا جھنڈا کابل، قندھار اور ہرات پر لہرایا۔ اور اسی چندر گپت کے زمانے میں ہندوستان شمال سے میسور تک ایک ہی شاہی جھنڈے کے تلے آگیا۔ اور پھر اسی موریا خاندان سے اشوک اعظم اٹھا جو الوہیت، حسن اور صداقت کا سب سے بڑا علم بردار تھا اور جس کے نزدیک تہذیب کا عالمی اور اخلاقی تصور ہی سب سے زیادہ اہمیت رکھتا تھا۔ جس کے ستون اُس کی ہندوستان گیر سلطنت پر نہ صرف اُس کی عظمت بلکہ ہندوستانی قومیت کی وحدت کا افسانہ بھی رہنا رہے ہیں۔

جین مورخین نے علاقائی وحدتوں کا ذکر کیا ہے وہ یہ بھول جاتے ہیں کہ چندر گپت موریا ہویا اشوک اکبر ہویا اورنگ زیب، ہندوستان جیسے وسیع ملک کی وحدت کو جان دار بنائے رکھنے کے لئے ایک طاقتور مرکز ضروری ہے۔ جب مرکزی طاقت کمزور پڑتی ہے تو علاقوں میں سیاسی منصوبہ بندیاں شروع ہوجاتی

شیرازہ

ہیں اور اس سیاسی وحدت کو نقصان پہنچتا ہے، لیکن قومیت صرف ریاست و ریاست ہی سے تو وابستہ نہیں ہے۔ جب سیاسی مرکزیت کی دیوار میں دراڑیں پڑ جاتی ہیں اُس وقت بھی ثقافتی لسانی اور جغرافیائی وحدت اس پوری قوم کو ایک رشتے میں باندھے رہتی ہے اور استحکام و وحدت کے حصول کے لئے کوشش جاری رہتی ہے۔ یہاں تک وہ وحدت سیاسی سطح پر بھی پھر حاصل ہو جاتی ہے۔ شخصی حکومتوں کے عہد میں یہ صورت ناگزیر تھی۔ اگر مضبوط اور متحرک شخصیت کے ہاتھوں میں اقتدار رہتا تھا تو وہ اتنے بڑے مرکز کو سنبھالے رہتا تھا۔ اگر اُس کا وارث کمزور یا نالایق نکلتا اور وہ اس عظیم بوجھ کو سنبھالنے کی صلاحیت سے عاری ہوتا تو مرکز کا شیرازہ بکھرنے لگتا۔ لیکن یہ انتشار محض سیاسی اور ریاستی تھا۔ قومی زندگی کی وحدت اب بھی برقرار رہی۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی ممکن ہی نہ ہوتی۔ بہادر شاہ ظفر انگریزوں کا پٹیشن خوار اور سیاسی اقتدار سے بالکل ہی محروم ہو چکا تھا۔ لیکن قومی وحدت کے نام پر اسی ناکام بادشاہ کے پرچم کے نیچے ایک پوری قوم جمع ہو گئی۔ علاقوں، زبانوں اور مذہبوں کی تقسیم ہوا میں یکجہ ہو گئی۔ غریب اور امیر کی تفریق جاتی رہی۔ ہندوستان — ایک متحدہ قوم کی آزادی کا سوال آنکھوں کے سامنے، دلوں میں اور زبانوں پر تھا۔

ہماری یہ وحدت قومی جہاں جغرافیائی عناصر سے بل کر بنی ہے وہاں لسانی وحدت کو بھی اس میں بڑا دخل ہے۔ ہمارے وسیع و عریض ملک میں لسانی وحدت اُن معنوں میں نہیں ہو سکتی جس معنی میں کسی چھوٹے سے ملک میں ہوتی ہے۔ اتنے عظیم الشان ملک میں مختلف زبانوں کا بولاجانا ناگزیر ہے۔ بولیاں تو اور بھی چھوٹے چھوٹے علاقوں میں بدل جاتی ہیں۔ لیکن یہ جتنی بھی زبانیں ہیں وہ ہند آریائی گروہ سے تعلق رکھتی ہیں۔ دردی گروہ کی صرف دو زبانیں شمال میں ہیں لیکن وہ بھی اس اصل سے زیادہ دور نہیں ہیں۔ لیکن وحدت اصل کے علاوہ زبانوں کے ادبی اور علمی مزاج میں اتحاد اس سے زیادہ اہم ہے۔ یہ وحدت ہند کی تمام زبانوں کو سنسکرت کے ذریعے حاصل ہوئی ہے۔ سنسکرت کا اثر اتنا جاری و ساری ہے کہ شمال سے جنوب تک اور مشرق سے مغرب تک کوئی بھی زبان ایسی نہیں ہے جو سنسکرت کے علمی سرچشموں سے سیراب نہ ہوئی ہو۔ علوم و فنون کے تمام خزانے سنسکرت ہی سے ملے اور دسویں گیارہویں صدی عیسوی میں جب موجودہ ہندوستان زبانیں ابھرنے لگیں اور سنسکرت کی ترقی ٹک سی گئی اُس وقت بھی سنسکرت ادب ہی سرچشمہ ہدایت بنا رہا۔ اسالیب اور معانی و بیان ہی نہیں بلکہ سارے طرز فکر پر سنسکرت کی گہری چھاپ ہے۔ اس کے بعد فارسی سرکاری زبان بنی۔ یہ زبان ہندی عوام کی کبھی نہیں تھی، لیکن سرکار و دربار

شیرازہ

میں دخیل ہونے کا وجہ سے بہت جلد اعلیٰ طبقوں میں رائج ہو گئی۔ تعلیم بہت محدود تھی اور تعلیم یافتہ لوگ اعلیٰ العموم فارسی سے تھوڑی بہت شناسائی رکھنے لگے۔ اس لئے فارسی اثرات بھی ہندوستانی زبانوں میں دھیرے دھیرے پورست ہونے لگے۔ بنگالی، مراہٹی، گجراتی، ہویا تامل اور ملایم جہاں میں کی جائے تو اس غیر ملکی زبان کے اثرات و اہل بھی نظر آئیں گے۔ بالخصوص قصوں اور شہروں میں جہاں تجارتی، سیاسی اور اقتصادی مقاصد سے مختلف طبقوں اور علاقوں کا میل جول ہوتا تھا، یہ اثرات زیادہ نمایاں تھے۔ زبان کی تشکیل و تعمیر میں قصباتی اور شہری زندگی کا کافی ہاتھ ہے۔ اس لئے زبان پر اعلیٰ العموم یہ اثرات نظر آنے لگے۔ ان دو دھاروں کے سنگم سے وہ ایک نئی ادبی زبان نکلی جسے ہندی یا ہندوستانی کہہ سکتے ہیں۔ اور خود اُردو زبان بھی جس کا ایک رُوپ ہے۔ بدقسمت سے ابھی تک اُردو پر سنسکرت اور دیگر مقامی زبانوں کے اثرات اور موجودہ ہندوستانی زبانوں پر فارسی وغیرہ کے اثرات کا کھل کر اور تفصیل سے جائزہ نہیں لیا گیا ہے۔ ورنہ یہ بات واضح ہو جاتی کہ لسانی اختلافات کے باوجود کس طرح ادب و شعر کی دنیاؤں میں بھی مشترک اقدار اور مشترک محرکات کام کرتے رہے ہیں۔ کچھ پچھلی تین صدیوں سے ہماری تمام زبانیں انگریزی اور دوسری یورپی زبانوں سے قریب آئیں اور یہ بیرونی اور خارجی اثرات بھی سمجھی زبانوں پر داخل ہوئے اور نظم اور نثر کے عام اسالیب کو بدلنے میں اہم کردار ادا کرتے رہے اور آج بھی کہہ سکتے ہیں۔ غرض زبانوں کے قواعد اور کسی حد تک لغت کے مختلف ہوتے ہوئے بھی ہندوستانی زبانوں کی کثرت میں وحدت کے وہی جلوے نظر آ رہے ہیں جو ہندوستانی زندگی کے دوسرے شعبوں میں سنسکرت، فارسی، عربی، انگریزی کے یہ اثرات (بالخصوص سنسکرت کا پیکری اور تصوراتی اثر) زبان کے معاملے میں بھی ہمارے قومی مزاج کی تشکیل میں ایک اہم عنصر کی حیثیت رکھتے ہیں۔

قوم کی تشکیل میں تاریخ کے اشتراک کو بھی بڑا دخل ہے۔ تاریخ کا اشتراک ایک اجتماعی عمل ہے۔ تاریخ صرف بادشاہوں یا حکمران خاندانوں کے عروج و زوال کا داستان نہیں ہے بلکہ انسانوں کے تہذیبی عمل، اجتماعی حرکت اور سماجی ارتقاء کا داستان ہے جس پر جغرافیائی حالات اور اقتصادی عوامل کا براہ راست اثر پڑتا رہتا ہے۔ جغرافیائی عناصر نے ہندوستان کے سماجی اور اقتصادی حالات میں بھی تنوع کے باوجود یک رنگی پیدا کر دی ہے۔ ممالک متحدہ امریکہ تو صرف دو ڈھائی سو سال پرانی تاریخ اشتراک لے کر ایک مستقل قوم ہوا ہے تو یہاں ہندوستان میں کم از کم ایک ہزار برس سے مختلف جماعتیں یہاں کے مستقل باشندے، باہر سے آنے والے اور یہیں رہ جانے والے، مختلف زبانیں بولنے والے اور مختلف

شیرازہ

مذاہب کی پیروی کرنے والے ہر سیاسی اتار چڑھاؤ سے یکساں طور پر متاثر ہوئے ہیں۔ اگر مغلوں کے آخری زمانے میں کسانوں کی حالت خراب ہوئی تو اُس سے کبھی علاقے، کبھی مذاہب کے ماننے والے کسان یکساں طور پر متاثر ہوئے۔ امر اور روساء کی حالت بھی بگڑی تو یکساں بگڑی۔ علوم پر زوال آیا تو کبھی علوم لپیٹ میں آگئے، بعض تین تباہ ہوئیں تو رنگ و نسل کی قید باقی نہ رہی۔ جب مرکزی حکومت مضبوط و استوار ہوئی اور امن و امان قائم ہوا تو سب فیضی یاب اور خوش و خرم ہوئے۔ جب طوائف الملوکی پھیلی تو ہندو مسلم یکدھیمیائی کبھی پریشان ہوئے۔ غرض صرف ایک ہزار سال سے نہیں بلکہ اس کے پہلے سے بھی پورے ملک کے رہنے والے تاریخ کے ہر اہم موڑ پر رنج و راحت میں ایک دوسرے کے برابر کے شریک رہے ہیں۔ اور ایک مشترک تاریخ کے وارث ہیں۔ بالخصوص گزشتہ ڈھائی سو سال میں جب انگریزوں نے پورے ملک کو اپنے استعماری چنگل میں دبوچ لیا تھا، محرومی اور غلامی کے شدید احساس نے قومی تحریک کی ایک شاندار تاریخ تیار کی۔ جس میں ہر ایک ہندوستانی نے تاریخ کی اس نا انصافی کے خلاف متحد ہو کر جدوجہد کی اور آزادی حاصل کی۔ پٹھان، مغل، ترک، ایرانی، شاہک، ہن، یونانی، ہماری تاریخی بساط پر ہرول سے زیادہ وقعت نہیں رکھتے۔ جب وہ ہندوستان میں آگئے تو ہماری مشترک تاریخ کے دھارے میں اُسی طرح سمل گئے جیسے آریہ اور دراوڑ قومیں۔ اس کا منظر دیکھنا ہو تو ہندوستان کے لاکھوں دیہاتوں میں مزدوروں کی بستیوں میں قریب سے دیکھا جاسکتا ہے۔ تاریخ کے مختلف ادوار میں جماعتی اختلافات بھی رہے ہیں اور ان سے بالکل ہی قطع نظر کر لینا تاریخ کے ساتھ غدارئی ہوگی، لیکن اس میں بھی شک نہیں ہے کہ یہ جماعتی اختلافات ایک ہیئت ہی محدود اور مختصر سے ملتے تک وابستہ رہے ہیں۔ عوام کی سطح پر ان اختلافات نے تاریخی اعتبار سے کوئی ہیئت ہی گہرا یا نہ بننے والا اثر نہیں چھوڑا ہے۔ اور آج بھی جب کہ دو قومی نظریہ کے ماننے والوں اور دوسرے افتراق پسند گروہوں کی طرف سے اختلافات کو ہوا دینے کی غیر معمولی کوشش کی جا رہی ہے، ہمارے دلوں کا گہرا اتحاد، ہماری زندگیوں کی صدیوں پرانی ہم آہنگی، اختلافات پر غالب آجاتی ہے اور ہمارے بنیادی قومی اتحاد کو ابھار دیتی ہے۔ اس کے دو اہم ثبوت ہم نے ماضی قریب میں بھی دیکھے۔ چین نے لداخ میں اور پاکستان نے کشمیر میں یہ سمجھ کر حملہ کیا تھا کہ مذہب یا نسل متحدہ ہندوستانی قومیت کے تصور پر غالب آجائے گی۔ لیکن ان دونوں ملکوں کو ہماری متحدہ قومیت نے جو جواب دیا ہے وہ ان جارحوں کو زندگی بھر یاد رہے گا۔ بدھ مت کے ماننے والوں اور اسلام کا نام لینے والوں نے نہ صرف لداخ اور

کشمیر میں بلکہ ہندوستان کے کونے کونے میں دشمن کا ڈٹ کر اتحاد سے مقابلہ کیا کہ کسی ملک کی تاریخ کے لئے باعثِ فخر ہو سکتا ہے۔ کیا یہ جذبہ تاریخی مقاصد کے اتحاد کے تصور کے بغیر پیدا ہو سکتا تھا؟

ہمارا یہ تاریخی اتحاد، ہمارے اقتصادی اشتراک کا بھی پیدا کردہ ہے اور اقتصادی حالات کا ہماری مشترکہ قومیت کی تشکیل میں کچھ کم اہم ردول نہیں رہا ہے۔ ہماری اقتصادی بنیادیں ایسی ہیں کہ اگر ہم اپنے ذرائع و وسائل کا معقول انتظام کریں اور انہیں پوری طرح بروئے کار لائیں تو ہم ہر اعتبار سے خود کفیل ہو سکتے ہیں۔ جن چیزوں کو حاصل کرنے کے لئے لوگ دوسرے ملکوں پر یلغار کرتے رہے ہیں، اور باہمی جنگ و جدل میں مبتلا ہوئے ہیں وہ ہندوستان میں فطرت نے خود جمع کر دی ہیں۔ کچا مال، معدنیات، کوئلہ، لوہا، نقل و حمل کی آسانیاں، دور دور تک بکھرے ہوئے سواحل، جو مشرق و مغرب دونوں سے روابط برقرار رکھنے اور بڑھانے میں مددگار ہو سکتے ہیں، ہمارے یہاں سب موجود ہیں۔ اسی لئے باہر کے ملکوں نے ہندوستان کو ہمیشہ "سونے کی چڑیا" سمجھا جس کو لوٹ لے جانا ہی ان کا مقصد تھا۔ بد قسمتی سے برطانوی سامراج نے ہندوستان کی اقتصادی ترقی کی رفتار بالکل ہی روک دی تھی اور یہاں کے اقتصادی ڈھلچنے کو درہم و درہم کرنے میں کوئی کور کسر اٹھانہ رکھی تھی، لیکن زبوں حالی میں، اقتصادی دکھ درد میں بھی ہم ایک تھے اور اب جب کہ مختلف پانچ سالہ پلانوں کے تحت ہم ہمہ گیر ترقی کی عملی تدبیریں کر رہے ہیں، اب بھی ایک ہیں بلکہ پہلے سے بھی زیادہ متحد ہیں۔ ہم میں سے ہر ایک یہ سمجھتا ہے کہ ہماری ترقی ایک ساتھ مل کر بڑھنے میں ہی ہے۔

جہاں اتنی اتحادی قوتیں ایک ساتھ کام کر رہی ہوں، وہاں تہذیبی یگانگت بھی آہی جاتی ہے۔ زبان اور ادب کی بات ہم پہلے کر چکے ہیں، دوسرے فنون لطیفہ میں بھی صورت حال یہی ہے۔ کیا رقص، کیا موسیقی، کیا مصوری، کیا فنِ تعمیر، اسی ہم آہنگی اور اتحاد کی کار فرمائی ہے۔ عوامی رقص ہواشا ستر، رقص، لوک سنگیت ہواشا ستر، سنگیت، راجپوت قلم ہو یا مغل قلم یا خطاطی، فوٹو گرافی، تھیٹر اور فلم کا دنیا ہو، ہر دل یکساں دھڑکتا ہے۔ ہر ذہن پر یکساں وجد طاری ہوتا ہے — یعنی قومی پہلنے پر — انفرادی اختلافات ذوق تو رہتے ہی ہیں۔ مذہب کے معاملے میں، رسم و رواج کے معاملے میں، اخلاقی اقدار کے معاملے میں، اختلافات سے زیادہ ہم آہنگی حیرت خیز ہے۔ رہن سہن، مرنا جینا، شادی، غمی، تصوف اور ویدانت کے ملتے ہوئے دھارے، حسن و صداقت کے یکساں معیار، خیر و شر کا ایک تصور ضمنی نہیں ہے بلکہ بنیادی ہے اور بجائے خود ایک مستقل مضمون کا طالب ہے۔

غرض ان عناصر سے ہندوستانی قوم کی تشکیل ہوئی ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ اختلافات نہیں ہیں اور کس قوم میں نہیں ہوتے۔ رنگ و نسل و مذہب و زبان کے اختلافات بہت سے علاقوں اور ملکوں میں ہیں۔ وہاں بھی جھگڑے ہوتے ہیں، وقتی کدورتیں ہوتی ہیں۔ وہاں بھی اونچ نیچ کی تفریق ہے، لیکن جس معاملے میں ہمارا ملک اپنی وحدت کو دوسرے ملکوں کے سامنے مثال کے طور پر پیش کر سکتا ہے۔ وہ ہمارے اتحاد کی شان دار تاریخ ہے۔ اس تاریخ کی تعمیر میں ہمارے اس نقطہ نظر کو بڑا دخل رہا ہے کہ ہر کثرت میں ایک وحدت بھی چھپی ہوئی ہے۔ ہماری قومی تاریخ قوس قزح کی وحدت کا تصور رکھتی ہے۔ کسل کی چکھڑیوں سے مل کر حسین شکل کا تصور رکھتی ہے، سنگم کا تصور رکھتی ہے، صلح و اشتی، مسیحائی اور محبت کی بنیادوں پر یہ قومی عمارت کھڑی ہوئی ہے۔ اتنے بڑے اور وسیع و عریض ملک میں بے جان یک رنگی کی تلاش بے سود ہے۔ ہماری جان دار قومی یک رنگی میں بڑی رنگارنگی ہے مگر دھنش کی طرح ہم آہنگ بستار سے نکلنے ہوئے نغمے کی طرح ہم آہنگ اور اس حقیقت کو پیش رکھنا چاہیے۔ ہمارے ملک کے آئین نے اس کو تسلیم کیا ہے اور ہماری سکیور حکومت نے جو سوشلسٹ طرز کا نظام ہم کو دیا ہے اُس سے اس ہم آہنگی کو اور بھی تقویت ملے گی اور ہماری یہ جان دار متحدہ قومیت پھلتی پھولتی رہے گی۔

جوں و کشمیر کے ادیبوں کی ہندی تخلیقات کے دو نمائندہ انتخابات

گدیابلی اور پدیابلی

جن میں ریاستی ادیبوں کے نام سے نکلی ہوئی
ہندی کے منظوم اور نثری ادب کی نمائندہ نگارشا
جمع کی گئی ہیں۔

تفصیلات کے لئے اکادمی کی طرف رجوع کریں !



کشمیر کا ریشی مسلک تھنڈیوں کا سنگم

ایک انگریز مصنف نے دیش بھگتی کے جذبے سے لکھا ہے کہ جب وہ بیرونی ممالک سے لوٹ آیا تو ڈاؤر کی کھریا ڈھلوانوں پر نظر پڑتے ہی فطرسترت سے اس کا دم رک گیا۔ اگر اہل کشمیر کے دل میں بھی ہر گھم، کولاہی اور نانگا پربت کی برف پوش چوٹیوں، ڈل، کوثر ناگ اور گنگا بل کے زریں چشموں، گلرگ، لولاب اور پہلگام کی وادیوں پر نظر پڑنے کے بعد اسی قسم کا تاثر پیدا ہو جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ کشمیر کے رہنے والے بجا طور پر اونٹنی درمن کی فلاسفی ریا ست اور بدشاہ کے سنہری دور پر فخر کر سکتے ہیں۔ جس نے اس ملک کی صنعت و حرفت کو وسعت بخشی۔ فطرت کی یہ لاتعداد سحر کاریاں اور بامنی کی عظمتیں ایک سیاح کا دل موہ لینے کے لئے کافی ہیں۔ ایک کشمیری کو قدرت کی یہ عنایتیں ہر وقت دست یاب ہیں جن سے وہ ایک حیات آمیز عمل کے لئے آب و رنگ لیتا رہتا ہے۔ کشمیر کو مؤرخوں نے ریشہ دار "یعنی (ریشیوں کا گلستان) کہا ہے جو رنگوں کی روح پرور آمیزش (اور یادِ حق میں مست ریشیوں کی ہنک سے آباد ہے۔ اسی وجہ سے اہل کشمیر کو جنون کی حد تک اپنی سرزمین سے پیار ہے۔

ریشی کی اصطلاح سنسکرت سے لی گئی ہے۔ انگریزی میں (SEER) کا لفظ معانی کے اعتبار سے اس کے بہت قریب ہے۔ ہند کی قدیم قدنی تاریخ میں یہ اصطلاح اُن لوگوں کے لئے استعمال کی گئی ہے جو غفلت نشین ہو کر باقاعدگی سے استغراق اور محویت کے عالم کو اپناتے تھے اور اس طرح سے اپنی ذات کو ماحول میں زعم کرنے کی کوششوں میں منہمک ہوتے تھے۔ شدید اخلاقی اور ذہنی تعلیم کے طفیل ان میں سے بہت سے لوگوں کو بالغ نظری اور عمیق ادراک کی دولت نصیب ہوئی جس کو "انا" پر ان کے ایسے قابو سے تعبیر کیا گیا جس کی مدد سے پردہ افلاک میں چھپے ہوئے اُن تغیرات کا عکس اُن کے شیرازہ

اُنیسہ ادراک پر ہوتا تھا، جو تئیرات اُن کے عام ہم عصروں کی نگاہوں سے اوجھل تھے۔ علاوہ ازیں اُن کو کچھ مافوق البشر قوتیں بھی حاصل ہوتیں جن کی وجہ سے لوگ ان کی طرف راغب ہوتے گئے۔ مغرب میں اس تصور سے بہت سے لوگ واقف تھے۔ چنانچہ ورڈس ور تھ نے طفلِ معصوم کی ان الفاظ میں مدح سرائی کی ہے :-

"Mighty Prophet, Seer boldest

On whom those truths do rest

Which we are toiling all our lives to find.

ہند اور دوسرے ممالک میں بلاشبہ ریشی موجود تھے۔ کثیر میں انہوں نے حقیقت کو جاننے کے لئے ایک وجدانی راہ تلاش کی اور اس کی اشاعت پوری شد و سرے کرتے رہے۔ کہن تے اپنی مشہور تاریخ میں ایسے کئی شاہزادوں اور امرا کی داستانیں بیان کی ہیں جو راج پاٹ تیاگ کر، نندک شترا میں عالم رنگ و بو سے بے نیاز ہو کر بھی گئے۔

II

بعض مورخوں کا خیال ہے کہ آٹھویں صدی بعد مسیح میں بہت سے مسلمان فوجی کشمیر آکر آباد ہوئے۔ لیکن مطلع کشمیر پر اسلام کا تار اُس وقت طلوع ہوا جب کشمیر کا غاصب بودھ حکمران رینچن بلبل شاہ کے دائرہ اثر میں شامل ہو کر مسلمان ہو گیا۔ ہندوؤں کی ایک بھاری تعداد بھی اپنے بادشاہ کے نئے عقیدے پر ایمان لے آئی اور اس طرح سے اسلام اور ہندومت ایک دوسرے پر نمایاں طور پر اثر انداز ہوئے۔ "تاریخ کے قدیم ادوار میں مسلمان اہل تقویٰ کا ذکر ملتا ہے جو بعد میں ریشی کہلائے۔ سادگی ان کے معمول کا حصہ تھی اور سچائی کی تلاش ان کی زندگی کا مقصد۔ درحقیقت ان کی زندگی اور مقاصد اُن بودھ اور ہندو بزرگوں سے گہری مماثلت رکھتی تھی جن کو ریشیوں کے ہی نام سے یاد کیا جاتا تھا۔

مسلمانوں کے قدیم ترین مقتدر ریشی خانہ کھنڈ وارڈ کے ذکر ریشی، ریشہ وانی مفاہر کے میران ریشی، اور رومو کے رُمہ ریشی تھے۔ موخر الذکر کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ کافی طویل زندگی گزار کر رب کو پیارے ہوئے۔ اسی وجہ سے کشمیر میں اب بھی عزیزوں کو دُعا جاتی ہے۔ "گرتھ ژنیہ لگنے رُمہ ریشن آے۔" (تمہاری عمر رُمہ ریشی کی طرح دراز ہو) مستقل بالذات کے ساتھ تلازم خیالات رکھنے والوں کو مسلمان ریشی کا اصطلاح متناقضہ نظر آتی ہے۔ لیکن اس بابت میں تضاد کی کوئی گنجائش نہیں کہ ریشیوں کا یہ لائق ہی سلسلہ، جو صدیوں تک کشمیر میں آباد رہا ہے، ہندو اور مسلمان دونوں کی نظروں

میں یکساں عزت اور احترام کا مالک رہا۔ حق تو یہ ہے کہ ہندوؤں نے اکثر بہت سے مسلمان رشیوں کے ہندو ہونے کا دعویٰ کیا اور اسی طرح عام طور پر مسلمان بہت سے ہندو رشیوں کے مسلمان ہونے کے دعویٰ پر بحث چھیڑتے رہے، اس حد تک کہ شیخ نور الدین دلی جیسے عظیم ریشی کو اب بھی ہندو ریشی کے نام سے پکارا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ وہ درحقیقت ایک ہندو پرہیت تھے اور محض غلطی کی بنا پر مسلمان کہلائے جاتے ہیں۔ اسی طرح دیگر خلوت نشین اور تارک الدنیا بزرگوں مثلاً لکھنوی، تہمالو، کرشن پیر اور ریشی پیر کے بارے میں لے دے ہوتی رہی ہے۔ کشمیر کے ہندو اور مسلمان رشیوں کے بارے میں جو چیز متناقض نظر آتی ہے، درحقیقت یہ وہ راہ ہے جو حق، عرفان یا سچائی کی طرف براہ راست اور اک کی وساطت سے آدمی کی رہنمائی کرتی ہے۔ اس راہ میں فرقتے اور عقیدے کا کرپن، انسان کی عارفانہ منزل کو مسدود نہیں کرتا۔ اور یہی وہ عظیم تصور ہے جو وادی کشمیر کے لوگوں کو ممتاز بناتا ہے۔ ایک طرف بیرونی ملکوں کے لوگ کشمیر کی اس عارفانہ انسان پرستی کو دیکھ کر حیران بھی ہوئے ہیں اور انہوں نے انسانوں کو دوئی اور تفریق سے نجات دلانے والے اس عظیم فلسفے کے لئے کشمیریوں کی عظمت کہنے کی داد بھی دے رکھی ہے۔ تو دوسری طرف کشمیر کے شاعر اور دانشور مذہبی امتیاز اور رنگ و نسل سے بالاتر اپنی عظیم روایات سے اثر قبول کرتے رہے ہیں۔ شیخ یعقوب عرفی نے انہیں عظیم روایات سے متاثر ہو کر کہا ہے :-

O, Sarfi, as on every side a ray
Has fallen from his face to light the night
Impossible it is for you to say
That Some Nathi has not the Kabir's light.

حبیب اللہ نوشہری، جو شیو کو سورج سے تعبیر کرتے تھے، بجا بجا اس خیال کا اظہار کرتے ہیں

O love let us go to the festival
As the manifested he came
The shining forth of the mystery
As man and Mohamed his name.

whoever his true inner self discovers اور

ثقافت نمبر

with drunken bliss and rapture overflows!
 He, jars and jars of joyous wine uncovers
 And Musalman from Hindu no more knows.
 عزیز درویش نے دعویٰ کیا ہے کہ ہندو اور مسلمان کی تفریق محض فضول ہے سب ایک ہیں۔
 اسٹرز زندہ کول گویا ہیں:-

Of God the heart bears many different things
 yet saw withen that garden only man,
 the formless came to name and form.

سوچ کر ال اپنے مخصوص انداز میں انسانی وحدت اور بھائی چارے کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

اکھ ترہ تر بیٹہ بر گنتر مبا ہما پر چھے بہانے
 احمد بڑواری اسی لے کو اپناتے ہوئے کہتے ہیں:-

گر منصور فنا، ویند ان ہیوہ ہیوہ مند مسلمانو

انما پر نس تر منع، چھ گدر ان ترہا پر روزانو

کس ونہ دشمن اکس ونہ دوست لچھ پردہ زائل تھ یار ہمہ دوست

عبدالاحد آزاد اپنی نظم "وگستا" میں بھائی چارے کی تعلیم ان لفظوں میں دیتے ہیں:-

دو گنیارن ماری کا بنریے، ہیچھ ناو تکھ گنتر ک سوز

پیم تر گنتر ہن تارہ تر تر تر یے سوندری بوز میا فی زار

اس حقیقت کی اہمیت نظر انداز نہیں کی جاسکتی کہ خالقہا شاہ ہمدان کے پہلو میں ہما کالی کا مندر

اب بھی اپنی آن بان کے ساتھ موجود ہے اور حضرت شیخ حمزہ مخدومؒ کی خالقہا ہاری پریت کی اس
 پہاڑی پر واقع ہے جو ہما کالی دیوی کی وجہ سے بھی کافی مشہور ہے۔

III

They (the holy fathers) renounced all riches, dignities,
 honours, friends and kinsfolk, they desired to
 have nothing.

ثقافت نمبر

which appertained to the world; they scarce took the necessities of life; ^{they} grudged even the necessary care of body.

Therefore they were poor in earthly things but very rich in grace and virtues.

outwardly ~~in~~ they were destitute, but inwardly ^{refreshed} they were with grace and divine consolation."

(Thomas à Kempis 1371-1471 A.D.)

ساوات، ایسی بھائی چارے اور محبت کے اس جذبے کو مسلمان رشیوں کی کاوشوں سے تقویت ملتی رہی۔ وہ اپنے غیر مسلم پیرو رشیوں کی روایات کے علم بردار رہے۔ کئی معاملات میں انہوں نے تمام عقائد اور مذاہب کا احترام کر کے اپنے پیروں سے بھی زیادہ اچھے کارنامے انجام دئے اور محبت کے اس عظیم اور ابدی جذبے کو ہر گام پر جگاتے رہے جس میں مذہب اور عقائد کی بنیاد پر تفریق اور دوئی کا نام و نشان موجود نہ تھا۔ یہی وہ جذبہ، روایت اور انسانی قدر ہے جسے عام طور پر ریشی مت سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ایک ایسے قاری کے لئے جس نے داری کے اُس ماحول سے کچھ اخذ نہ کیا ہو، جس ماحول میں ریشی مت پر دان چڑھا ہے، چند لفظوں میں اس کی تفصیل بیان کرنا ممکن نہ ہوگا۔ البتہ کچھ نمایاں باتیں بیان کی جاسکتی ہیں۔

ریشی گوشت، تنہائی میں وقت گزارتے۔ وہ غاروں اور بند کمروں میں پوری پابندی اور مستعدی سے رہا کرتے تھے۔ چنانچہ آج بھی لوگ بڑے فخر اور عقیدت سے اُن پہاڑی غاروں اور گھٹاؤں کا تذکرہ کرتے ہیں جو کئی رشیوں کے ناموں سے وابستہ ہیں۔ میں پہلے بھی ذکر ریشی کا ذکر کر چکا ہوں، جن کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ داندک دن میں رہا کرتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ "داندک دن" وہی "دند کا رتنا" ہے جس کا ذکر راماین میں کیا گیا ہے۔ وہ مقامات بحوالہ عظیم المرتبت رشیوں کی یاد سے وابستہ ہیں ایسے دور دراز اور دشوار گزار علاقوں میں واقع ہیں جہاں تک انسان کا رسانی براکسانی نہیں ہو پاتی۔ ان مقامات پر سرکردہ رشیوں کے نام سے خالصتاً تعمیر ہوتی ہیں اور مدتوں سے عقیدت مند اپنی عقیدت اور احترام کے پھول بچھا کر کرنے کے لئے وہاں جاتے رہتے ہیں۔ اس منمن میں درگاہ بابا پیام الدین ریشی واقع منگرگ، بابا شکور الدین، جن کی خانقاہ دکن لب کے نزدیک جھیل دکن کے کنارے ایک اونچی پہاڑی شیرازہ

کے سرے پر آباد ہے۔ خالقہا بابا زین الدین واقع عیش مقام اور خالقہا حضرت شیخ نور الدین دلی رح واقع
چراغ شریف کا تذکرہ دلچسپی سے خالی نہیں ہوگا۔ ان دور افتادہ اور الگ تنگ مقامات کو دیکھ کر یہ اندازہ
لگانا مشکل نہ ہوگا کہ ان میں رہنے والے کس روحانی اور جسمانی قوت کے مالک ہوں گے۔ اور پھر ان روح پر
مقامات سے حق کو پہچاننا بھی کتنا آسان ہے۔ اُس میں کوئی مبالغہ نہیں رہ

کوہ و دریا و غروب آفتاب من خدا را دیدم آفتابے حجاب

یا

And I have felt,

A presence that disturbs me with the joy
of elevated thoughts; a sense sublime of some-
thing far more deeply interfused,
whose dwelling is the light of setting suns,

And the round ocean, and the living air,

And the blue sky, and in the mind of man.

ہماری نسل کے پہلے چالیس برسوں کی بات ہے جب بعض تنگ ظرفوں نے فرقہ دارانہ تمیز کا
معیار یہ ٹھہرایا کہ "ہندو گائے کی پرستش کرتے ہیں اور ہم اُسے کھاتے ہیں۔ اگر گائے کا گوشت
کھانے سے مسلمان کسی خصوصیت یا امتیاز کا مالک بن جاتا ہے تو پھر کثیر کے مسلمان رشیوں کو مسلمانوں کے زمرے
سے خارج تصور کرنا پڑے گا۔ کیونکہ یہ رشی نہ صرف پھل پھول پر بسراوقات کرتے تھے بلکہ کسی بھی جان دار
کا گوشت کھانے سے بڑی شدت سے احتراز بھی کیا کرتے تھے۔ جوں جوں شیخ نور الدین ولیؒ کا روحانی
مشورہ بالغ ہوتا گیا، وہ دودھ، چاول اور سبزیاں کھانے سے قطعاً گریز کرنے لگے اور "دوسری ہاک" اور "ہند"
جیسی بوٹیوں سے اپنے نفس کو پالنے پر مکتفی رہے۔ دونوں بوٹیاں کڑوی ہوتی ہیں اور کھاتے ہی منہ کا
ذائقہ بگاڑ دیتی ہیں۔ عام طور پر ریشیان کثیر کھانے پینے کے معاملے میں حضرت شیخ رحؒ کے ہی نقش قدم پر
چلتے رہے اور ان ہی کی طرح مقررہ اوقات یعنی طلوع آفتاب سے پہلے اور غروب آفتاب کے بعد نفس کا
مطالبہ پورا کرنے کے لئے کچھ کھالیا کرتے تھے۔ بتایا جاتا ہے کہ بعض اوقات رشی پانی کو راکھ میں گھول کر
پی جاتے تھے اور اس طرح سے دودھ سے پرہیز کرتے تھے۔ بودھ، ہندو اور جین اہنسا کے جس فلسفے کو

ثقافت نمبر

لمنتے ہیں، وہ رشیوں کی پرہیزگاری اور تقویٰ سے ثانوی درجہ رکھتا ہے۔ کیونکہ رشیوں نے اپنے قول و فعل عادات و اطوار، خیالات و تصورات، غرض اپنی ایک ایک سانس کو خدمتِ خلق کے لئے وقف کر دیا تھا۔ تاکہ وہ اپنی اتنا نفس کو ارتقاعی عمل کی مدد سے آفاقی شعور میں بدل سکیں۔ دوسرے لفظوں میں وہ اپنی ذات اور خدا کے درمیان اپنے وجود کے احساس کو مٹانے کی سعی کرتے رہے۔

وہ رشی جو عالم نباتات و جمادات میں زندگی کے لئے احترام کے جذبات سے سرشار تھے۔ عقل سلیم اس بات کو ہرگز تسلیم نہیں کر سکتی کہ وہ دوسرے عقائد کو ماننے والے ساتھیوں کے جذبات مجروح کر کے کسی جانور کا گوشت کھانے پر مائل ہوتے، ایک دوسرے کے عقائد کے احترام کا اندازہ اس بات سے بھی بخوبی لگایا جاسکتا ہے کہ اس زمانے میں بھی بہت سے رشیوں کے احترام میں مختلف تیوہاروں پر مسلمان گوشت کھانے سے بڑی شدت سے احتراز کرتے ہیں۔ بترمانہ صاحب کی زیارت بوسری نگر کے ایک نواحی علاقے میں واقع ہے، ہر سال لاکھوں عقیدت مندوں کا دلپسپی کا مرکز بن جاتی ہے، مئی کے مہینے میں وہاں میلہ لگتا ہے اور مختلف مقامات سے زائرین اپنی عقیدت کی نذر لے کر وہاں چلے آتے ہیں۔ بترمانہ میں چاروں تک میلہ لگتا ہے۔ ان چار دنوں کے لئے ہر شخص گوشت خوری ترک کرتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ جو شخص اس قدیم روایت کو توڑنے کا مرتکب ہو، وہ یا تو جان سے ہاتھ دھو بیٹھے گا یا پھر اس کی جائداد آگ کی نذر ہو جائے گی۔ جہاں تک تجربے کا تعلق ہے، یہ باتیں قطعی طور پر بے بنیاد بھی نہیں ہیں۔ کشمیر میں کٹر اور راسخ العقیدہ مسلمانوں کی کمی نہیں۔ لیکن بترمانہ صاحب کے میلے کے ایام کے دوران گوشت خوری سے باز رہنے کی روایت کو توڑنے میں کوئی بھی کامیاب نہیں ہوا ہے۔ میلے کے دوران پنیر، انڈوں اور دالوں کا بازار کافی گرم رہتا ہے۔

ایک اور مثال بابا ہر دے رشی کی ہے جن کا میلہ سات روز تک لگتا رہتا ہے۔ ان ایام میں وینر غذا کھانے سے مکمل طور پر احتراز کیا جاتا ہے۔ ہر دے رشی کو اپنی مقبولیت کی وجہ سے لوگ ”ریشہ مول“ کہتے ہیں۔ ان کی زیارت انتہائی ناگ میں واقع ہے۔ ریشہ مول نے زندگی میں ایک بار گوشت کا مزہ چکھا ہے، وہ بھی حضرت شیخ حمزہ مخدوم صاحب کے اصرار پر، اپنی مرخصی سے نہیں۔ ایک اور رشی بابا گنگ رشی کے بارے میں مشہور ہے کہ انہوں نے ایک آدمی کو اپنی گائے قھائی کے ہاتھوں ایک خاص قسم کے نمک کے عوض فروخت کرتے دیکھا۔ انہوں نے گائے کے مالک کو ایسا کرنے سے روکا اور خود نمک نہ کھانے کا عہد کر لیا اور اس پر ساری عمر کا بند رہا۔

۱۱۷۰ بعد صبح میں جب ٹامس بیلک کو شہید کر دیا گیا تو اس کے قاتلوں کو یہ دیکھ کر انتہائی حیرت ہوئی کہ اس نے رامباز لباس کے اندر بالوں کی ایک اور پوشاک پہن رکھی تھی۔ دور متوسط کے صوفی اپنے بدن پر اونی لباس پہنا کرتے تھے۔ کشمیر کے ریشی اُون کا ایک لمبا کرتا زیب تن کرتے تھے۔ اس کے باوجود انہیں یہ خیال شائے رہتا کہ یہ لباس ان کے اور ان کے خالق کے درمیان ایک حجاب سے کچھ کم نہیں۔

Between the lover and the beloved there might be
 thou thyself art thy own veil, Hafez, - get ^{no} out of
 the way. ^۱

یہ لوگ عام طور پر ننگے پاؤں چلنا پسند کرتے تھے اور بعض صورتوں میں لکڑی کی کڑاؤں یا گھاس کا بنا ہوا ایک چپل (پٹھور) پہنا کرتے تھے۔ سر پر پگڑی یا گڈڑی ہوا کرتی تھی۔ گوشہ نشینی کو سبک حیات بنانے کے باوصف وہ برکت الہی سے تنہا فیض یاب نہیں ہوتے تھے۔ کئی تو ایسے تھے جن کی شادیاں ہوتی تھیں اور ان کے بچے بھی تھے۔ ان میں حضرت شیخ نور الدین ولی ^۲ اور بابا ریشی (بابا پیام الدین ریشی) بھی شامل تھے، لیکن وہ اپنی ازدواجی زندگی کو اپنے اصلی مقصد میں حائل ہونے کا موقع نہ دیتے۔ حق تو یہ ہے کہ ازدواجی زندگی نے ان کی پرہیز گاری اور تقویٰ کو اور بھی نمایاں کر دیا۔

اپنی معمولی ضرورتوں کے لئے وہ کھیتوں میں کام کرتے، لکڑیاں کاٹ لاتے اور تالاب وغیرہ کھودنے کا کام کیا کرتے تھے۔ کئی تو ایسے تھے جو میوؤں کے درخت اگاتے، پل تعمیر کرتے اور دوسری مصروفیات میں مشغول رہتے۔ ریشی کسی چیز کو ہمیشہ کے لئے اپنے ساتھ متصل کرنے کے خلاف نہ تھے۔ بشرطیکہ وہ نفس کے لئے کوئی خاص رعایت نہ ہو۔ ان کے نزدیک ہر قسم کا مال و منال وقتی تھا۔ کل کی فکر کرنا، ان کے لئے فضول تھا۔ آج جو کچھ ملا، اُسے اُٹا دیا۔ کل کے لئے کوئی بھی چیز اس حد تک کہ پانی رکھنا بھی ان کے لئے قرین عمل نہ تھا۔ بعض الہامی کتابوں کا ترجمہ کر کے اپنا پیٹ بھر لیتے اور بعض ٹوپیاں سسی لیا کرتے تھے۔ مقصد صرف اپنی کم از کم ضرورتوں کو پورا کرنا تھا تاکہ دوسروں پر بوجھ نہ بنیں اور نفس کی شرارتوں پر زیادہ سے زیادہ قابض حاصل کر لیں۔ اس مقصد کے حصول کے لئے کسی قسم کی مشقت اور محنت مزدوری میں سبکی محسوس نہیں کی جاتی تھی۔ اسلام اور ہندومت کی بہت ساری باتیں مشترک ہیں۔ چنانچہ خلفائے راشدین پر ہیز گاری، تقویٰ اور رشد و ہدایت کے جن اصولوں پر گامزن رہے وہ اصول ہندوستان میں تلہیر نفس کے لئے ہمیشہ مقبول اور معروف رہے ہیں۔ جنگ بدسکے بارے میں ارشاد ہوا ہے کہ وہ تم نہیں تھے جنہوں نے اُن کو پس پا کر دیا۔“

شیرازہ ۲۹ ^۱ لے تو خود حجاب خودی حافظ از میاں برہیز
 خوشا کہے کہ مدین راہ بے حجاب رود

پس یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ خدا انسان کے روپ میں آکر اس کا مدد کرتا ہے۔ مگر صرف اسی صورت میں جب وہ اُسے اس قابل تصور کرے۔ قرآن حکیم کے اس ارشاد کو آرجن کے اُس واقعہ کے ساتھ کتنی مماثلت ہے جو بھگوت گیتا کے گیارہویں باب میں یوں بیان کیا گیا ہے۔ "میں نے دیکھا کہ میرے دشمنوں کو پہلے ہی شکست مل چکی تھی اور اب مجھے محض مجازی دنگ میں اُن سے نبٹ لینا تھا۔"

"میں ارض و سما کی ان مسعتوں میں نہیں سما سکتا، لیکن اپنے اطاعت گزار بندوں کے دلوں میں سما جاتا ہوں۔" قرآن شریف کا یہ ارشاد اس قول کے کس قدر نزدیک ہے کہ "میں جنت میں نہیں رہتا اور نہ جوگیوں کا دل میرا مسکن ہے۔ میں وہاں رہتا ہوں جہاں میرے پرستار میرے گیت گاتے ہیں۔"

اسلام کا یہ تصور کہ جو خود کو پہچانے گا وہ اللہ کو پہچانے گا۔ "سورۃ ابراہیم میں درج ہے۔ قرآن میں کیا ہے۔" میں اعلان کرتا ہوں کہ تم دُنیا میں واپس جاؤ گے، دینی قانون قائم کرنے کے لئے۔ تاکہ میں تمہیں وہاں وہ سب کچھ دوں جو میں نے یہاں تم کو دیا ہے (گیتا کے اس مشہور اشوک میں اسی مضمون کو یوں بیان کیا گیا ہے۔ "جب نیکی کمزور ہوتی ہے اور جب بدی کا بول بالا ہوتا ہے تو میری رُوح زمین پر بیدار ہوتی ہے۔"

V

کسی نظر باقی نزاع کو بھرنے کی خواہش کیلئے مجھے یہ کہنے میں باقی نہ ہوگا کہ اسلام ایسے کسی بھی رجحان کو سختی سے دبا تا ہے جو قرآن حکیم میں متعین کئے گئے راستے سے لوگوں کو بھٹکانے کا ذمہ دار ہو۔ اس میں شک نہیں کہ ہر دور اور ہر ملک میں اسلام کے اصولوں کی از سر نو توجیہ ہوتی رہی۔ بعض اوقات یہ توجیہات متضاد نہج پر بھی گئی ہیں۔ لیکن بالآخر اُن کو اُن ہی تشریحات کے ساتھ سمجھوتہ کرنا پڑا جو مُسَلَّم کہلاتی ہیں۔ لیکن جن میں اس بنیادی اصول پر سختی سے عمل کی تلقین ہے کہ قرآن میں متعین کی گئی راہ سے بھٹکنے کی کسی بھی صورت میں اجازت نہیں۔ صوفی تحریک، جو مصر اور ایران اور دوسرے ملکوں تک پھیل گئی۔ قدیم نہج کے خلاف ایک ردِ عمل کے طور پر ابھر آئی تھی۔ تصوف میں فنا اور بقا کے فلسفے میں کہا گیا ہے کہ انسان کو اپنے آپ سے نجات حاصل کر کے، خدا میں زعم ہو کر زندہ رہنا چاہیے یا "اُس خارجیت سے مفرر پانا چاہیے جس کی تخلیق زمانے کی تابع رہی ہو" صوفی حق کو رُوبرو دیکھنے کی خواہش کرتا ہے اور مجاہد اُس ملک پر گامزن رہتا ہے جس کی طرف حکیم ستانی نے ان لفظوں میں اشارہ کیا ہے:-

”جو چیز تمہیں حق کی راہ سے باز رکھے، کفر ہو یا دین، یکساں ہے۔“

اسی وجہ سے بعض صوفیوں نے کسی خارجی قانون کے تسلیم کرنے سے بھی انکار کیا ہے۔ لیکن اس رجحان سے نئے مسئلے پیدا ہو گئے۔ چنانچہ بایزید بطلانی اور منصور الحلاج کو اپنے عقیدے پر گامزن رہنے کی پاداش میں زندگی سے ہاتھ دھونا پڑا۔ بقول ابوالحسن نورانی ان صوفیوں کو کسی چیز کی پروا نہ تھی اور نہ کوئی ان کی راہ میں حائل ہوتا تھا۔ غریبی، افلاس اور گوشہ نشینی کی زندگی گزارنے والے یہ صوفی کم تر ہی کسی راسخ العقیدہ یا کٹر مذہب پرست سے الجھتے تھے۔ کٹر مذہب پرستوں کے نزدیک خالق و مخلوق میں ایک زبردست امتیاز اور فرق موجود ہے۔

”انسان خدا نہیں بن سکتا۔ جو لوگ اسلامی تصوف کو وحدت الوجود کا ہی ایک پہلو تصور کرتے ہیں۔ وہ مفروضات پر یقین کے شکار ہیں۔“ بعینہ قرب اس بات کا دعوے کرتا ہے کہ انسان کسی بھی طرح خدا کو اپنی گرفت میں نہیں لاسکتا۔ لیکن اس بات میں شک کی کوئی گنجائش نہیں کہ شریعت کے مطابق کے یہ کہنے میں کہ ”میں مطلق ہوں“ اور پھر منصور کا انا الحق یا شکر اچاریہ کا ”شیوہم۔“ میں مختار ہوں۔ اس بات کا واضح ثبوت ہیں کہ خدا بندے میں جلوہ گر ہوتا ہے۔ اس ضمن میں ایرانی تصوف میں ایک دلچسپ مکالمے ... کا ذکر دلچسپی سے خالی نہیں ہوگا۔

”اے درویش تم کیسے ہو؟“

جواب: یہ کیسے ممکن ہے کہ کوئی ہو سکتا ہے۔ نظام کائنات کا یہ عمل کس کی خواہش سے جاری ہے۔ کس کی مرضی سے ستارے گردش میں ہیں۔ دریا اور چشمے رواں دواں ہیں۔“

سماع اور رقص کے ساتھ صوفیوں کی دلچسپی پر بھی کافی لے دے ہوئے ہے اور قدامت پرستوں سے بدعت قرار دیا ہے یا احکام الہی کی خلاف ورزی سے تعبیر کیا ہے۔ لیکن مذہب کے بالادست نظریے سے مزاحمت کے بعد صوفی تحریک میں لچک پیدا ہوئی۔ صوفیوں نے پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کو منبع سعادت اور مکمل ترین انسان مانا۔ تو وہ کٹر اہل مذہب کے قریب ہو گئے اس مفاہمت کی ایک فقہا قائم ہوتی گئی جس کی ابتدا باہمی اختلافات سے ہوئی تھی۔

ہندوستان میں تصوف کی تحریک نے اسلام پر اپنی گہری سچاپ ڈال دی۔ اسلام کا ظہور جزیرہ نما عرب میں، جہاد کی صورت میں ہوا۔ اور دیکھتے ہی دیکھتے مشرق وسطیٰ تک پھیل گیا۔ ایران، عراق اور خراسان کی سرزمین ہندو اور بودھ فلسفے کے لئے بڑی زرخیز تھی۔ چنانچہ پنج کے شہزادہ (ہرم کی داستان) گوتم بدھ کی داستان سے بے حد متاثر ہے۔ اُن کے شاگرد شقیق کو پرہیزگاری کی تعلیم ایک ایسے شیرازہ (۴) ملے اس بار میں سودا گرت اور متعلقہ آثار کا اندازہ کیجئے جو ان علاقوں میں دجریں کے ثقافت نمبر جنہیں اب ثقافتی مندرجہ کرنا چاہتا ہے۔

بزرگ سے ملی تھی جو خود بُت پرست تھے۔ سر اور داڑھی مکمل طور پر منڈھ لیتے اور قرمزی جامہ زیب تن کیا کرتے تھے۔ جب ان لوگوں نے دین نو یعنی اسلام کی اطاعت قبول کر لی۔ تو بھی بدھ فلسفے کا نروان اور ہندومت کا خود شناسی کا فلسفہ ترک نہیں کیا۔ جو نفس پر قابو پانے اور کفایتی شعور حاصل کرنے کی تلقین کرتا ہے اور اسے منزل مقصود تک پہنچنے کا واحد راستہ بھی قرار دیتا ہے۔ صوفی راہ متقیم پر چل کر نفس سے اپنا دامن چھڑاتا ہے اور معرفت کی اُس منزل تک پہنچ جاتا ہے جسے وصل بھی کہتے ہیں جو مکتی، نروان یا خود شناسی کے اُس فلسفے کے صین مطابق ہے جو ہندو کی روایت کا ایک جز ہے۔

VI

تاریخ کے قدیم ترین ادوار میں ریشیوں کی تلاش کرنا سعیِ لاعاصل ہو گئی۔ لیکن جن درویشوں اور صوفی نش بزرگوں نے ریشو کے فلسفے کو آگے بڑھا کر کشمیر میں شیو مت کی بنیادیں مستحکم کر دیں ان کو فراموش نہیں کیا جا سکتا۔ شیو مت کا یہ مکتب خیال "ادوایتا" کہلاتا ہے۔ اس کے معنی ایک ایسے نظریے کے ہیں جو حقیقی حقیقت کے بارے میں کوئی دوغلا خیال درکھتا ہو۔ اس مکتب فکر کے عقائد آٹھویں صدی عیسوی میں واسو گپتا نے امثال کی ہیئت میں قلم بند کئے ہیں۔ اس کے بعد بارہویں اور تیرہویں صدی کے دوران عظیم بزرگوں کا لمبا سلسلہ شروع ہوتا ہے جس میں مکت بٹ، سوم بھٹ، اپتال چاریہ، ابھناؤ گپتا، کشیم راج شامل ہیں۔ جنہوں نے گوشہ نشین ہو کر زہد و تقویٰ کو اپنا شعار بنالیا اور دنیا کو اپنی فلسفیانہ بالغ نظری اور صحیح ادراک کی دولت سے مالا مال کر دیا۔ شیو مت کا بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ ذات واحد رُوح کل کا عکس ہے اور جب انسان انانیت سے دامن چھڑانے میں کامیاب ہوتا ہے تو اُسے اس بات کا احساس ہونے لگتا ہے کہ اس کی ذات درحقیقت رُوح کل کا ہی ایک عکس ہے۔

کہا جاتا ہے کہ اس دور میں مشرق وسطیٰ اور کشمیر کے مابین گہرے تمدنی تعلقات تھے اور دونوں ملکوں کے رہنے والے روحانیت کے معاملے میں ایک دوسرے سے الکتاب فیض کرتے تھے۔ چین، مرکزی ایشیا اور کشمیر کے درمیان یا تریوں کی آمد و رفت اور گلگت کے قلمی نسخوں کے پیش نظریہ کہا جاسکتا ہے کہ آٹھویں صدی اور تیرہویں صدی قبل مسیح کے درمیان (ترکا) یعنی شیو مت کی اشاعت بیرونی ممالک میں بھی ہوئی تھی۔ اسی مدت کے دوران ایران، مرکزی ایشیا اور عرب ممالک میں صوفی تحریک پروان چڑھی اور مشہور صوفی ابو ہاشم (وفات ۷۶۶ء) کے نام سے اس تحریک کا آغاز ہوا۔ صوفی اُن کا عرف تھا۔ بعد میں ابراہیم بن ادہم جو کہ بلخ کے شہزادہ تھے اس تحریک میں شامل ہوئے اور بعد میں رابعہ بصری (وفات ۸۱۰ء) الحنفیہ (۹۱۰ء) احمد بن حنبل (وفات ۸۵۵ء) فوسبی (۸۳۴ء) بایزید بطامی (وفات ۸۷۵ء) الخلاج (وفات ۷۴۰ء) و ام، مجری شیرازہ ۳۲۰ء صوفی کا خطاب اُن ہی سے شروع ہوا۔ ۳۲۰ (وفات ۷۷۷ء) ثقافت نمبر

وفات ۱۰۵۷ھ غزالی (۱۱۱۱ھ) ابو الفرید (۱۲۳۵ھ) عربی (۱۲۴۰ھ) حکیم سنائی اور رومی (۱۲۷۳ھ) جیسے صوفیوں کے نام سامنے آتے ہیں۔

صوفیائے اہل راتش کا خیال ہے کہ صوفی تحریک کا مقصد اسلامی اور ہندوستانی کے خیالات کو ایک دوسرے کے قریب کر دینا تھا۔ جب صوفی اور درویش مسلمان فوجیوں کے ساتھ ہندوستان آئے تو ہند کے گوروں اور سادھوؤں کو ان کے نزدیک جا کر یہی احساس ہوا کہ ان کے ساتھ ان کی ذہنی قدریں طبعی جسطہی ہیں۔ کشمیر میں اس حقیقت کا عملی ثبوت ملتا ہے۔ چنانچہ کشمیر میں اسلام کی اطاعت قبول کرنے والا پہلا برہمن کالیشوری مندر کا پروہت تھا۔ وہ حضرت میر سید علی ہمدانیؒ سے ملے اور ان کے ساتھ اسلام ہندومت اور تصوف پر تبادلہ خیال کیا۔ جب دونوں نے فنا و بقا کے فلسفے پر اعتقاد اور یقین کا اظہار کیا تو حضرت میرؒ نے پروہت کو اسلام قبول کرنے کی دعوت دیتے ہوئے کہا کہ جب دونوں کا واحد مقصد حقیقت کی تلاش ہے تو اسلام یا کسی اور دین پر کاربند رہنا یکساں ہے۔ اپنے عقیدے سے باز آنے کی ہٹ تہارے انا " کا واضح ثبوت ہے۔ پروہت کو اس دلیل کی اہمیت کا احساس ہوا۔ اور اُس نے اس قول پر عمل کرنے کی کوشش میں اسلام قبول کر لیا کہ سچائی ایک ہی ہے اور دانش اسے مختلف ناموں سے یاد کرتی ہے۔ رشیوں نے یہ بات بھی واضح کر دی کہ تصوف کے اصولوں اور معاہدے کی رو سے حق تک پہنچنے کے لئے عقائد کی تفریق کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔

رشیوں کے اس عقیدے نے انہیں ہر دور میں امتیازی خانہ بنا رکھا ہے کہ ہندو اور مسلمان ایک ہی باپ کے بیٹے ہیں۔

حضرت آدمؑ اس آسمان پر گھر

اکوڑٹ آوینو تر اکوڑٹ قبر

(آدمؑ کے دو بیٹے تھے۔ ایک نے مرگھٹ پسند کیا اور دوسرے کو قبر بھاگئی)

اس مقام پر بعض رشیوں میں

دور حاضر میں بعض رشیوں پر ہندو اور مسلمان یکساں دعویٰ جاری ہے۔ بتایا جاتا ہے کہ جب شیخ نور الدین ولیؒ کو لہہ ہوئے تو انہوں نے مال کا دودھ نہ پیا۔ اس پر گھر میں خاصی تشویر پیدا ہو گئی۔ اتنے میں لہہ عارف کہیں سے آنکلیں، انہوں نے نندہ رشی کو مخاطب ہو کر کہا۔ "جب تو اس کے بیٹے پیدا ہوتے ہوئے نہیں شرابا تو اس کا دودھ پینے سے کاہے کو شرابا ہے" کہتے ہیں کہ نندہ رشی نے فوراً مال کی چھاتیوں کو منہ میں ڈالیا اور چوسنے لگا۔ بعض لوگ اسے محض عقیدہ خیال کرتے ہیں، لیکن پھر بھی اس میں علامتی انداز میں حقیقت کی جو عکاسی کی گئی ہے اُس سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ مزید برآں یہ بھی واضح رہا جاتا ہے کہ ہندومت کی روحانی قوت نے کس طرح اسلام کی شراذہ ۲۳ علیہ "Ekam Sat Vipra Bahuda Vadanta" ثقافت نمبر ۲۳ (م مٹ)

روحانی روایات کو وسعت بخشی۔ اور اسلام کی روحانی عظمتوں نے کس طرح سے ہندومت کے روحانی رجحانات کو نئے افق عطا کئے۔ ایک اور روایت مشہور ہے کہ کپور اڑہ کے قریب ایک ہندو پر دہت کچھ خلوت میں یادِ خدا میں مست تھے۔ ایک روز لوگوں نے اُسے ندی کے کنارے اپنے بدن پر پانی چھڑکتے ہوئے دیکھا۔ بعد میں معلوم ہوا کہ اُسی وقت سری نگر کی جامع مسجد کو آگ لگ گئی تھی۔ اور یہ پر دہت پانی اُچھال اُچھال کر آگ کے شعلے بجھا رہا تھا۔ اس روایت میں ہندو مسلم بھائی چارے کا جو عظیم جذبہ پوشیدہ ہے وہ کسی وضاحت کا محتاج نہیں۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ بہت سے ریشی مُردوں کی رُوح کو ثواب پہنچانے کے لئے قبرستانوں اور مرگھٹ پر پُوجا کیا کرتے تھے۔

ریشیوں کا سلسلہ کافی معروف ہے۔ ان میں سے بعض خالص اپنے شوق کی رہنمائی میں عرفان کی راہ پر گام زن تھے اور انہوں نے کسی بیرونی مرشد کی بیعت قبول نہ کی تھی۔ لیکن عقائد، ذات، رنگ یا نسل کا بنیاد پر کبھی کوئی تفریق نہیں برتی گئی۔ بہت سے ریشی ہندوؤں کے گھروں میں عبادت کیا کرتے اور وہ اُن کی معمول کی ضرورتیں پوری کیا کرتے تھے۔ بہت سے مسلمان ریشی عرفان کی راہ پر گام زن ہونے سے پہلے ہندوؤں کی رہنمائی قبول کرتے تھے اور اُن سے تربیت حاصل کرتے۔ اسی طرح بہت سے ہندو ریشی مثلاً رُوپ بھوانی اور پرمانند جب عبادت گزاری میں منہمک ہوتے تھے تو مسلمان ان کی خدمت گزاری کیا کرتے تھے۔ مشہور معروف ہندو ریشی کرشنا کارا کامرشد ایک مسلمان ریشی میاں شاہ تھا۔

مذہبی امتیاز اور بیرونی تفریق سے بالاتر مقاصد کی اس ہم آہنگی نے لوگوں کو اخلاقی اور روحانی یگانگت اور ہم آہنگی عطا کی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ایک مسلمان مزدور مندر تعمیر کرتا ہے۔ لیکن جب تعمیر مکمل ہو جاتی ہے تو وہ اپنے ہاتھوں سے تعمیر کی ہوئی عمارت کے تقدس کا احترام کرنے لگتا ہے۔ آج بھی ویرانوں اور دُور اُفادہ علاقوں میں بہت سے مندر موجود ہیں جن کی دیکھ بھال کا کام مسلمانوں کے سپرد ہے۔ اسی جذبے نے بھائی چارے کی ایک ایسی روایت قائم کر لی ہے جو عبادت کے مختلف طریقوں اور عبادت گاہوں کے اختلاف کے باوجود لوگوں کو ایک دوسرے کے ساتھ جوڑے ہوئے ہے۔ جو لوگ ہندومت کو چھوڑ کر مسلمان ہو گئے ہیں وہ آج بھی اپنے آباؤ اجداد کے ناموں اور ان کی ذات پر فخر کرتے ہیں۔ آج بھی کشمیر میں ہنزہ، موٹ، بٹ، رینہ، پندت، رازدان اور کول ذات کے ہندو اور مسلمان موجود ہیں۔ پہلے بھی اس بات کا ذکر کیا جا چکا ہے کہ کشمیر کے قلم کاروں اور شاعروں نے کس طرح سے اپنی عظیم روایات سے اثر قبول کیا ہے۔ تقریباً گیارہ سو برس قبل آپسک آپا ریہ نے لکھا ہے :-

”وہ جو سب میں موجود ہے سب میں داخلی وحدت تقسیم کرتا ہے۔“

مطالعے کے بعد معلوم ہو جاتا ہے کہ کشمیری شاعری کا بیشتر حصہ تصوف سے بھرا پڑا ہے اور شعرا کے ذہن عقیدوں کی تفریق سے بالاتر ہو کر جذباتی یگانگت اور اتحاد کے نئے تخلیق کرنے میں محو ہیں۔
بقول احمد بٹواریؒ

للم مرثہ کلہ ثروت نفس شیطانس۔ کل کران اللہ لال سینو ہو
للم مرثہ محو گیارہ ہی بھگوانس۔ جان چھم میلہ جہانس سمو
للم عارفہ بھی اس بات کا اعتراف کرتی ہے

ل وندہ زولم جگر مورم، تیلہ ل ناو ورام ٹیلہ دل تراوی مس تھی

للم عارفہ کی یہی آواز پچھلی پانچ صدیوں سے ہماری فضاؤں میں گونج رہی ہے۔ سیاسی، اقتصادی اور سماجی ڈھانچہ بدل گیا ہے۔ تاریخ میں نئے نئے اضلاع ہوئے ہیں اور اس مدت میں تاریخ میسول مرتبہ بدل گئی ہے۔ وادی کشمیر میں ایک معمولی اقلیت کو چھوڑ کر مسلمان آباد ہیں۔ لیکن لوگوں کا تمدن اور ان کے خیالات وہی ہیں جو ان کے قدیم فلسفے، شاعری اور تصورات میں نسلاً بعد نسل ہم تک آتے رہے ہیں۔ شاعروں کے یہ خیالات اور لاتعداد لوگوں کے جذبات کی ترجمانی کرتے ہیں جو اپنے جذبات کو ظاہر نہ کر پاتے۔ آج بھی لوگ صوفیانہ اشعار گنگنا تے نظر آتے ہیں۔ یہ ان کے داخلی جذبات، خیالات اور تصورات کے ترجمان ہیں۔ ان اشعار میں ایک ایک سان جذباتی آہنگ موجود ہے جو ہر دور اور ہر عقیدہ کے شاعروں کی لے میں موجود ہے۔ شیو مت کے پجاریوں اور رشیوں نے اس عظیم جذبے کو تنہا ہی پہنچانے کے لئے کیا کوششیں کی ہیں۔

بقول للم عارفہ —

O Lord, I have not known myself, nor yet
Known other than myself! That I am thou,
That thou art I, and that in one these two,
Are joined, I did not know. (پرتاند وفات ۱۸۷۹ء) کا قول

پرتاند کیا۔ چھو وونو وونو نے زان چھ پانے پان پنے نے

تی زان گیارہ چھ بی زان یے

ثقافت نمبر

سُچھنے دُورہ زہاندُن پانسی نش
بھڑے ہر جاہ بے سچھ بگر دش
وایس ازخدا رت اوس قسمت
پر زہوندُن تی لوہن تئی پانسی نش

(وایس پرے)

تگی بے پانسی نش پر زناؤن اشارہ بوزہ زان

(رحمان ڈاد)

شاہ کٹھیا نے بہتہ شاہ
چھس ژوہ پادیشان تومند گاہ
فوجکے درشن وہیہ دیر چھ
اندے منہ گڑھی کاسر دوی

(اند پرے)

(۱۸۶۲-۱۹۲۰) (۱۳۲۵-۱۳۸۶ء)
اسد پرے کے اسلوب اور طرز فکر پر لکھنؤ کی چھاپ نمایاں ہے۔

فل آئس وارہ پڑ لا دو
فنا فی الشیخ یارمول اندیا دہا
ظاہر منہ چھے باطن تنھے
بیترہ دودہ منہ چھے تھو نیران

(اسد پرے)

حمد بے حد یارو چیم جانانے
نے دگر جائے دچھ درخانے

(سوچھ کراں)

یس لایہ ناد، سچھ نشے
کیوشیشے چانوس موے

(سوچھ کراں)

VII

کشمیر کے رشیوں نے اپنے ہندو مشیر دُل کی "پرانام" یعنی جس نفس کی روایت کا بھی ساتھ دیا تاکہ
اُس سے اتنا یا نفس اتارہ پر قابو پانے کی راہ آسان ہو جائے۔ لکھنؤ کی لکھا ہے:-

دہا دم کوڑ مس دمن ہا لے
پڑ لیوم دیچھ تہ خنیم خاتھ
اندیم پرکاشن نہر زھونٹ
گڈ روٹم تہ کر مس تھچھ

شیخ نور الدین دلی کا کہنا ہے کہ اُن کے ایک بزرگ پیر دیشی جس نفس میں کمال رکھتے تھے۔

کئی دیگر مسلمان رشیوں کے بارے میں بھی مشہور ہے کہ انہوں نے "نفس کو مارنے" اور حق کو پہچاننے کے لئے

پرانام "کا سہارا لیا۔ ۱۹ ویں صدی کے ایک صوفی شاعر شمس فقیر نے لکھا ہے کہ

دمہ دمہ ہر دم کل چھم چائی دمہ سستی پادہ گیم
دمہ ییلہ روٹم دمہ دار سیدی دمہ سستی پادہ گیم

ثقافت نمبر

حضرت شیخ نور الدین کے کہنے کے مطابق ان کے ایک بیشتر لباس ریشمی بڑا لمبی یعنی جس نفس کی مشق کرتے تھے۔ کئی اور مسلم ریشمی بھی
 یہ مشق کیا کرتے تھے۔ چنانچہ ۱۹ ویں صدی کے ایک متوفی شاعر شمس فقیر لکھتے ہیں کہ
 جو کیا وہ لاکھ دو دو زرا ہے حلوہ دزدک و نیسے منز
 پرانہ ابھی اسے شریر ز ولیہ بڑا ریسہ رسے کر نس تیار

(اسد پرے)

۴۰ دلہ چے شستر کنے۔ کر کھارہ ہندی باٹھو گئے۔ دمہ دمہ دس نارہ پاک
 صاف دل میڈہ سنی، تن جانا جاناں بنی، مشک دن بنی عاشاک

(مقبول شاہ کراہ داری)

ان اشعار سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کشمیری شاعر سلوک یا راہ طریقت میں جس نفس کی
 روایت کی افادیت سے واقف تھے اور جانتے تھے کہ حق کو پہچاننے کی راہ میں یہ کافی کارآمد ہے۔ اسی
 لئے وہ اپنے عقیدت مندوں کو اس روایت کو اپنانے کی تلقین بھی کرتے رہے ہیں۔

VIII

ریشیوں کی کرامات کا سرسری تذکرہ کئے بغیر ریشیوں کا کوئی بھی جائزہ مکمل نہیں ہوگا۔ اگرچہ یہ موضوع
 کافی حد تک پرخطر بھی ہے۔ اب تک دنیا میں لاقعداویسے لوگ موجود ہیں جو ریشیوں کی کرامات (اور فوق العادہ)
 معجزوں پر یقین رکھتے ہیں۔ کچھ ایسے بھی ہیں جو ان پر ایمان لانے میں تامل کا اظہار کرتے ہیں۔ کیونکہ وہ معقولیت
 اور عقلیت پرستی کے قائل ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ کرامات اور فرق عادت کے واقعات کو دیکھ کر ہمیں اپنی آنکھیں
 ملنا پڑتی ہیں۔ اور جب ہم مثال کے طور پر ہاتھ لایوگی کے مظاہر مثلاً تیزاب کا پی جانا، آگ کے لاد میں
 سے صحیح سلامت گزرنے جانا اور اس قسم کے واقعات دیکھیں تو پھر تشکیک حق بجانب ہوگی کشمیری ریشیوں کی کرامات
 کی تفصیل نلاً بعد نسل ہم تک منتقل ہوتی آئی ہے۔ شواہد اتنے مستحکم ہیں کہ ہم انہیں ناقابل یقین کہہ کر
 داخل دفتر نہیں کر سکتے۔ یہ معاملہ ایسا نہیں جہاں ہماری خواہش خیالات پر غالب آسکے۔

بے شمار مثالیں ایسی ہیں جہاں ریشیوں نے ناقابل علاج امراض کا علاج منزلوں کے ذریعے کیا ہے۔
 اگرچہ ان واقعات میں بے جا یقین کی مثالیں بھی سامنے آگئی ہیں۔ مغرب میں بھی یہ بات نامانوس نہیں۔ جہاں عقائد
 اور یقین کے ذریعہ امراض کا علاج کیا جاتا ہے۔ معجزے اور کرامات فرق عادت ہی کا ایک شعبہ ہیں۔
 جن لوگوں کو اللہ نے معجزات اور کرامات دکھانے کی قوت بخشی ہے وہ عام طور پر اپنی اس
 استعداد کو ظاہر کرنے پر تیار نہیں ہوتے۔ وہ کہتے ہیں کہ معجزات اور کرامات کی قوت اللہ کی ایک امانت
 ہے اور اس کا اظہار خیانت ہے۔ وہ اس امانت کی شدت سے حفاظت کرتے ہیں۔ اور جو لوگ اظہار
 شیرازہ

کرامات سے سستی شہرت حاصل کرنا چاہتے ہیں اُن کو اچھی نظر سے نہیں دیکھا جاتا۔ لالیشوری نے فرمایا:

نیل تھروٹن ہیوواہ ترہ ناؤن دُور دو اگن پیر و ترہ

کاٹھ دینہ دوہ دشر اوٹن انتہ سکول کیٹھ ترہ

اس کے باوجود جس طرح دوسرے رشیوں کی طرف کرامات منسوب کی گئی ہیں، خود لکھ بھی اسے مستثنیٰ نہیں۔ صوفیوں کے خیال میں سالک جب ایک خاص مقام کو حاصل کرتا ہے تو وہ کرامات کر سکتا ہے۔ لیکن اس طاقت کا غلط استعمال معرفت کی مزید نشروفا کی راہیں روکتا ہے بلکہ وہ اُس مقام کو بھی کھو بیٹھتا ہے جو اسے حاصل ہوا تھا۔

صاحب دستگاہ بزرگوں کو کرامات اور معجزات دکھانے پر اسی صورت میں مائل کیا جاسکتا ہے کہ جب کوئی شخص خاص کر اُن کا اپنا مرید سخت بری طرح سے مبتلائے مصیبت ہو یا دردِ یاعلم میں بری طرح سے گرفتار ہو چکا ہو۔ بعض دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی صاحب دستگاہ بزرگ کا مرید جانتا بھی نہیں مگر پیر و مرشد کی حفاظت اور نگہبانی کا سایہ اُس پر محیط ہوتا ہے۔ ایک ایسا ہی واقعہ ہے کہ ایک مرید اپنے مرشد کی ملاقات کو گھوڑے پر سوار ہو کر شویان جا رہا تھا۔ جب وہ رنجی آکرہ کے وسیع پاٹ کو عبور کر رہا تھا تو پانی کا غونٹا پانی کا ریلا بے نظیر سرعت کے ساتھ آیا۔ کناروں پر جو لوگ اس منظر کو دیکھ رہے تھے، انہیں یقین ہوا کہ گھوڑا اور اس کا سوار دونوں فنا کے گھاٹ اتر گئے۔ کیونکہ گھوڑے کے قدم پتھروں پر ڈمک گئے۔ مرشد مقام واردات سے کئی میل دُور تھا۔ وہ اُلٹھ کھڑا ہوا۔ اور بولتا گیا۔ ”الہی نجات! خدا بچائے۔“ کناروں پر دیکھنے والوں کی حیرت کی کوئی انتہا نہ رہی جب انہوں نے دیکھا کہ گھوڑا اس عظیم طوفان کے باوجود اپنے قدم جانے اور سوار کو صحیح و سلامت کنارے پر لانے میں کامیاب ہو گیا۔ جب وہ مرشد کی خدمت میں پہنچی تو انہوں نے اُسے بے احتیاطی سے چٹنے کے لئے زہر و تونبج کہا۔ ایک اور واقعہ ہے کہ ایک مرتبہ چنار کے درخت کے نیچے بیٹھا تھا۔ چنار کا درخت گر گیا۔ مگر مرید اس کی زد میں نہ آیا۔ معلوم ہوا کہ اُن کے مرشد نے جو دس میل دُور تھا، عین اُس وقت جب چنار گرنے لگا، بید کی ایک لکڑی سے اپنے آپ کو زخمی کیا۔ اور بعد میں فرمایا کہ مرید کو چنار کے نیچے آنے سے بچانے کے لئے مجھے مجبوراً خود یہ زخم کھانا پڑا۔ ایک اور موقع پر انہیں کے بارے میں مذکور ہے کہ ان کا ایک بھتیجا یا بھانجا سخت بیمار ہوا۔ گھر کے لوگ اُن کے پاس آئے اور اس کے دکھ کو دُور کرنے کی التجا کی۔ وہ ٹالتے رہے۔ مگر شیرازہ

جب امرار بڑھ گیا تو انہوں نے اپنی محنت سے پیدا کئے ہوئے دھان کے کھیت میں ایک گائے ڈال دی۔ وہ سارا فصل چٹ کر گئی اور مریض اچھا ہوا۔ اگرچہ ظاہری طور پر اس کے علاج پذیر ہونے کا کوئی سامان موجود نہ تھا۔ روایت ہے کہ سری رامن مہارشی نے اپنی مال سے نزع کے وقت سکرات الموت کی سختی اٹھائی۔ اور اسے اپنے اوپر برداشت کیا۔ جب وہ اپنی جان 'جان آفرین' کے حوالے کرنے والے تھے۔ ایک اور واقعہ ہے کہ ایک دفعہ ایک ہانچی نے انیسویں صدی کے بہت بڑے ریشی سری رام کرشن کے بھائی کو پیٹا۔ سری رام کرشن خود اُس زمانے میں چھوٹے سے لڑکے تھے۔ انہوں نے اپنے بھائی کو پیٹتے وقت محسوس کیا کہ جیسے وہ خود چٹ رہے ہیں۔ وہ درد سے چیخ اُٹھے۔ اور ضرب کے نشانات بھی ان کے جسم پر پڑے۔ اس طرح سے اپنے آپ کو دوسرے کے دکھ درد میں اس حد تک شریک کرنا دراصل یکسوئی کی اعلیٰ مثال ہے اور رشیوں کا کام ہی یہی ہوتا ہے کہ وہ ساری عمر گلیان دھیان میں رہ کر اپنے خیال کو ایک نقطے پر مرکوز کر لیتے ہیں۔

کشمیر کے رشیوں کی طرف بے شمار کرامتیں منسوب کی جاتی ہیں۔ بعضوں نے از خود ملک کی سماجی اور سیاسی زیادتیوں کے خلاف کارروائی کی۔ شاہ عبدالرحمن قلعہ افغانستان کو نذر عبداللہ خان کے مظالم سے براہِ رخصت ہوئے انہوں نے کاغذ کا ایک ورق اٹھایا۔ اس کے پرزے پرزے کر کے اسے دریا میں بہا دیا۔ یہ اس بات کا اعلان تھا کہ عبداللہ خان کے دن پورے ہو گئے۔ کچھ دن بعد وہ ایک تعزیری فوج کو دریا کے ٹک کے پار اتار رہا تھا۔ اُسے تھکاؤٹھی محسوس ہوئی۔ جوں ہی فوج اٹک کو پار کرائی اور مبارک الدولہ کی سرکردگی میں کشمیر پہنچی۔ عبداللہ خان مر گیا۔

(اس سے زیادہ حیرت انگیز خواجہ حبیب اللہ نوشہری کی کرامت ہے۔ خواجہ صاحب نے جہانگیر کے ساتھ بے رخی برقی اور جاگیر لینے سے انکار کیا۔ وہ سماع کے عادی تھے۔ کیونکہ سماع کے ذریعہ وہ اپنی قوم اور ایک سوئی کو برقرار رکھتے تھے۔ مشرع مسلمانوں کو خواجہ صاحب کے اس مسلک پر اعتراض تھا۔ چنانچہ قاضی شہر سے شکایت کی گئی۔ قاضی خواجہ صاحب کے گھر آئے۔ خواجہ صاحب نے قاضی کو کھانے کی دعوت دی۔ جب وہ کھانا کھانے لگے تو دوسرے کمرے سے سماع کی آوازیں آئیں جہاں سماع کے آلات رکھے تھے۔ سماع کی آواز سن کر قاضی اور باقی لوگ اس کمرے کی طرف دوڑے۔ مگر ان کی حیرت کی انتہا نہ رہی۔ جب انہوں نے دیکھا کہ پرسان خود بخود بج رہے ہیں اور ان کا بجلنے والا کوئی نہ تھا۔

ترجمہ: فاروق نازکی

کتاب نامی:

1. Cyrian Rice: The Persian Sufis Allen & Unwin.
2. A. J. Archery Sufism "
3. Nila Chann Cook The way of the Swan Asia
4. Dr; Mir Vali-ud-din. The Quranic Sufism Motilal
5. Jaideva Singh Pratyabhi prabha - Dayam.
Banarasi Das.
6. " Asrarai Akhyar ch; Mohd Noor Mohd.
7. Kh; G. M. Tranbu. Shaikh Noor-ud-din Noorani "
8. A. A. Azad Kashmiri Zahan Aur Shairi
J & K Cultural Academy.
9. The way of the Swan. "

انوار ابوالکلام آزاد (باتصویر)

مرتبہ: علی جواد زیدی

مولانا آزاد اپنی ذات سے ایک انجمن تھے۔ ان کی شخصیت
 میں ایک پورے عصر کی تاریخ مجسم ہو گئی تھی۔ جشن کشمیر کے
 سلسلے میں ان کی حیات اور کارناموں کے بارے میں ایک محفل
 مناظرہ منعقد ہوئی جس میں ملک بھر کے مقتدر علما و فضلاء نے شرک
 کی۔ اس مناظرے میں پڑھے گئے مضامین اور اس کی روئداد کو حسین
 اشاعتی اہتمام کے تحت شائع کیا گیا ہے۔ قیمت چھ روپے
 اکادمی کے پتہ سے دستیاب ہو سکتی ہے!

اُردو ادب کا سکیولر مزاج

سکیولر ازم سے بالعموم ایسا عقیدہ مراد لیا جاتا ہے جس کے تحت تعلیم مذہبی مضابطے پر مبنی نہ ہو بلکہ غیر مذہبی اور دنیوی مضابطے پر مبنی ہو اور اس لئے ایک عام غلط فہمی کے تحت سکیولر ازم کے عقیدے کو مذہبی عقیدے کا تضاد فرض کر لیا گیا ہے لیکن سکیولر ازم کا یہ مفہوم اپنا تے وقت غالباً اس حقیقت کو فراموش کر دیا جاتا ہے کہ سکیولر ازم کی تعلیم کے لئے غیر مذہبی اور دنیوی ہونے کے ساتھ ہی ساتھ اخلاقیات کو مضابطے میں قرار دینا ضروری ہے۔ اس لئے اُس ظاہری تضاد کے باوجود جو سکیولر اور مذہبی نظام فکر میں نظر آتا ہے، دونوں میں اخلاقی مضابطے کے نام سے ایک قدر مشترک بھی موجود ہے اور جہاں تک ہمارے ملک اور اس میں بسنے والے لوگوں کا تعلق ہے اس قدر مشترک کا یہ کارنامہ نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ اس نے دونوں نظریات میں کوئی وسیع خلیج حائل نہیں ہونے دی۔

اُردو زبان کی ابتدا کے بارے میں مختلف نظریات ہمارے سامنے ہیں۔ بعض محققین کے نزدیک اس کی ابتدا شاہ جہاں کے دور حکومت میں ہوئی۔ بعض لوگ اس کی قدامت کے پیش نظر اس کا تعلق محمود غزنوی کی فتوحات سے جوڑتے ہیں۔ بعض حضرات اس کی ولادت اُس دور میں دکھاتے ہیں جب محمد بن قاسم کی فوجیں سندھ میں داخل ہوئیں اور بعض اس کی ابتدا کا سراغ امیر خسرو کی شاعری میں ڈھونڈ نکالتے ہیں۔ مولانا محمد حسین آزاد مرحوم فرماتے ہیں کہ شہاب الدین غوری جب فاتحانہ شان سے دہلی میں داخل ہوا تو اُردو دلی کی گلیوں میں گھنٹیوں چلتی تھی۔ حافظ محمد شیرانی نے اُردو کو پنجابی کی بیٹی قرار دیتے ہوئے یہ کہہا ہے کہ اُردو کا جنم پنجاب میں ہوا۔ اور اکثر محققین کی رائے یہ ہے کہ اُردو کا آغاز شمالی ہندوستان سے بہت دور دکن میں ہوا۔ لیکن شاہ جہاں کا دور حکومت ہو یا امیر خسرو کے مدوح حکمرانوں کا یا دکن کے فرمان رواؤں کا، اُردو کو ہر جگہ ایک ایسا ماحول میسر آیا جس کی بدولت یہ زبان ہندوستان کی تہذیبی رنگارنگی کی وحدت کا آئینہ بن گئی۔

ثقافت نمبر

مسلمان بادشاہوں کی حکومتیں اگرچہ مذہب سے لاطعلق نہیں تھیں اور اُن پر زمانہ حال کے سکیولر نظریے کا سونی صدی اطلاق نہیں ہو سکتا۔ لیکن چونکہ اُن ادوار میں مذہب سے مراد جنون مذہب نہیں لیا جاتا تھا بلکہ مذہب سے اُس کی اخلاقی قدریں مراد لی جاتی تھیں، اس لئے حکومتوں کا مزاج اور طرز عمل لامذہب نہ ہونے کے باوجود بھی اُس کسوٹی پر پورے اُترتے تھے جسے ہم آج سکیولر ازم کی کسوٹی کہتے ہیں۔ امیر خسرو کی غزل سے

کافر عشقم مسلمان مراد زکار نیست

ہر رگ من تار گشتہ حاجت زنا نیست

صرف ایک موفیانہ نغمہ ہی نہیں ہے بلکہ اُس ماحول کی صدائے بازگشت بھی ہے جس میں امیر خسرو کا شاعر پروان چڑھی۔

ہر ادب جہاں اپنے ماحول کی پیداوار ہوتا ہے وہاں وہ اپنے ماحول کو متاثر بھی کرتا ہے۔ اُردو ادب بھی اس کلیئے سے مستثنیٰ نہیں۔ ہندوستان روزِ ازل سے ایک ایسا ملک رہا ہے جس میں مختلف تصورات کی رنگارنگی نے ہمیشہ ایک تہذیبی وحدت کی صورت میں اپنا جلوہ دکھایا ہے۔ تلسی داس نے رامائیں میں رام راج کی وضاحت کرتے ہوئے اس کی مختلف خوبیوں میں ایک خوبی یہ بھی گنوائی ہے کہ یہ ایک ایسا راج ہے جس میں مختلف عقائد کے لوگ اپنے اپنے عقیدے کے مطابق زندگی بسر کریں۔ کثرت میں وحدت کا یہ حسن ہندوستان نے ہمیشہ برقرار رکھا ہے۔

مغل بادشاہوں کا دور حکومت اسی باطنی یک رنگی اور اندرونی وحدت کی ایک تازہ ترین تصویر ہے۔ ان بادشاہوں کے دور میں نہ ہندو مسلم نفاق کا کوئی سراغ ملتا ہے نہ حکومت کے خلاف فرقہ وارانہ احتجاج کا۔ نہ ہی اس بات کا کہ ملک کے کسی حصے سے ہندو آبادی ہجرت کر کے ملک سے باہر چلی گئی ہو اور نہ ہی اُس دور کے ہندو راجوں، جہاں راجوں کی ریاستوں سے مسلمانوں نے کبھی نقل مکانی کی۔ یہ تمام کرشمے انگریزوں کے دور حکومت کے ہیں اور اس دور حکومت میں بھی راجوں اور نوابوں کی ریاستیں فرقہ داری کی اُس لعنت سے پاک رہیں جس سے برطانوی ہند کا دامن اکثر داغ دار رہا۔ انگریزوں نے اپنی تین سو سالہ حکومت میں ہندوستان کی مٹی میں جو زہر پلویا وہ آخر کار رنگ لایا اور ملک کی تہذیبی اکائی کو تسلیم نہ کرنے والوں نے اپنے لئے ایک الگ ملک اور ایک الگ نظام حکومت کی بنیاد ڈالی۔

آج اُردو کے بظاہر حامی اور درپردہ مخالف اُردو کا مسلمانوں کے ساتھ ایک گہرا رشتہ قائم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن تاریخ اس نظریے کو قدم قدم پر جھٹلاتی ہے۔ تاریخ ہمیں یہ بتاتی

ہے کہ اُردو ہندوستان اور ایران کی تہذیبوں کا ایک مقام التماس ہے۔ یہ ان دو تہذیبی دھاروں کا ایک سنگم ہے۔ اُردو کا دامن دیوانِ خاص نہیں ہے بلکہ دیوانِ عام ہے۔ اس میں ہر صحت مند مکتبہ فکر اور ہر عقیدہ سما سکتا ہے۔ یہ ہندوستانی معاشرے کی ایک جامع اور مکمل تصویر ہے۔ یہ سر زمین وطن کا ایک ایسا نگار خانہ ہے جس میں تہذیب کے لاتعداد پہلو جگمگا رہے ہیں۔ یہ ہمارے ملک کی تاریخ کا ایک تسلسل ہے اور اس تسلسل میں ایک ہی رو جاری و ساری ہے اور وہ ہے وحدتِ روح ہند کی رو!

یہ محض اتفاق کی بات نہیں ہے کہ اُردو کی ابتدائی شعری اور نثری تصانیف کے موضوعات دیدانت، تصوف، اخلاقیات اور وطنیت کے مختلف پہلوؤں سے متعلق ہیں بلکہ اس کا سبب تاریخ کا مذکورہ تسلسل ہے۔ حضرت خواجہ بندہ نواز گیسو دراز معین الدین چشتی رح کی تصنیف ”معراج العاقین“ اُردو نثر کے ابتدائی رسالوں میں بڑی اہمیت کی حامل ہے۔ اس کی زبان آج سے پانچ سو سال پہلے کی زبان ہے۔ یہ رسالہ تصوف اور دیدانت کی تعلیم سے لبریز ہے۔ اُردو کے پہلے شاعر محمد قلی قطب شاہ کا دیوان ایک نظر دیکھئے، ہندوستان کی تہذیبی جلوہ گری آپ کو قدم قدم پر نظر آئے گی۔ محمد قلی قطب شاہ کے ذکر میں صرف یہ کہنا کافی نہیں ہوگا کہ اُس نے ہندوستان کے رسم و رواج اور تیوہاروں کو اپنی شاعری کا موضوع بنایا۔ اُس کی شاعری دکن کے پھولوں کی شیرینی سے لبریز ہے اور دکن کے پھولوں کی خوشبو سے مہک رہی ہے یا وہ بسنت کا بھی عاشق ہے اور شبِ برات کا بھی۔ یا اُس کی شاعری پر ہندی شاعری کا گہرا اثر ہے بلکہ یہ کہنا بھی ضروری ہے کہ یہ وہی بادشاہ ہے جس نے حیدر آباد میں چار مینار بنوا کر اُس کی چھت پر اکمنے سامنے مسجد اور مندر کی عمارتیں تعمیر کرائیں۔ محمد قلی قطب شاہ سے پہلے کے شاعر نصرتی ملک الشعراء بیجا پور کا کارنامہ دیکھئے۔ اس کی تین قابل ذکر تصانیف میں ایک گلشنِ عشق ہے اور باقی دو کنوڑ منوہر اور مدالسی کے قصے ہیں۔

وسعتِ نظر ہندوستانی تہذیب کا روشن ترین پہلو ہے۔ یہ وسعتِ نظر اُردو ادب میں طرح طرح سے جلوہ گر ہوئی۔ مسلمان شعرا نے (اگرچہ میں ذاتی طور پر شاعر کو ہندو اور مسلمان کے خانوں میں تقسیم کرنے کے خلاف ہوں) ہندوؤں کے تیوہاروں اور ہندو شعرا نے مسلمانوں کے رسم و رواج اور تیوہاروں کے متعلق اتنا کچھ لکھا ہے کہ ہر موضوع پر الگ الگ دفتر تیار ہو سکتے ہیں۔ ان شعرا میں نظیر اکبر آبادی کا نام سرفہرست ہے۔ اُن کی نظمیں جنم کنھیا جی، بال پن بنسری، بچیا، بانسری، لہو و لعب کنھیا، کنھیا جی کی شادی، دسم کتھا، ہر کی تعریف میں، دُر گاجی کے درشن، بھیر دل شیرازہ

کی تعریف اور مہادیو کا بیاہ اور اس کے علاوہ بسنت، ہولی، دیوالی اور راکھی پر منظومات روشنی کے ایسے چراغ ہیں جن سے ہمارا ایوانِ ادب جگمگا رہا ہے۔

نظیر اکبر آبادی کے انداز فکر کی خوبی یہ ہے کہ اُس نے بسنت، ہولی، دیوالی اور راکھی وغیرہ کے موضوعات پر جو کچھ کہاہے، اُسے مذہبی رُخ نہیں بلکہ خالص قومی رُخ عطا کیا ہے۔ یہ نظیر کی روشن خیالی کی ایک دلیل ہے۔ نظیر نے اٹھارہویں صدی میں جس رچے ہوئے شعور کی بدولت ہندو دھرم کی روایات کو خالص ہندوستانی اور قومی تہذیب کی جھلکیاں بنائے پیش کیا، وہی رچا ہوا شعور مختلف منزلیں طے کرتا ہوا دو سو سال بعد اقبال اور جواہر لال نہرو کے حصے میں آیا۔ اقبال نے جب جاوید نامہ میں شیوجی مہاراج کو قدیم ہندوستانی تہذیب کے نمائندے کی حیثیت سے دیکھا یا مثنوی "اسرار و رموز" میں گنگا کے بارے میں ہمالہ کی زبان سے یہ کہلوا یا کہ گنگا کا سر چشمہ آسمانوں میں ہے تو وہ صرف ہندو دیو مالائی تصور کے ایک پہلو ہی کو نظم نہیں کر رہے تھے بلکہ اُن کے پیش نظر اُس کثرت میں وحدت کو اپنے کلام میں اُجاگر کرنا تھا جس سے مختلف انخیال لوگوں کے ظاہری اختلافات کے باوجود ہندوستان کی باطنی یک رنگی عبارت ہے۔

یہی دلاویز نقطہ بعد میں ہندوستان کے بطل جلیل شری جواہر لال نہرو کی وصیت بن کر ہمارے سامنے آیا جب انہوں نے مذہبی تصور سے ہٹ کر گنگا کی جھلک ہمیں دکھائی اور اسے ہندوستان کی وحدت کی ایک علامت کے طور پر پیش کیا۔

اس وسعتِ نظری نے اردو ادب کی وسعتیں دُور دُور تک پھیلا دیں۔ جوش کا یہ کہنا ہے

آب و گلِ ہند سے ہوں اور ہندی ہوں

نسلِ آدم سے ہوں اور انساں ہوں میں

صرف ایک فرد ہی کی آواز نہیں ہے بلکہ اس سے اُس ساری قوم کے کردار کا پتہ چلتا ہے جس کے جذبے اور فکر کی نمائندگی اردو شاعری نے کی۔ سیام اکبر آبادی اپنے وطن کے بارے میں کہتے ہیں

ہمارے چہچہوں سے کوئی آخر سر گراں کیوں ہو

ہمارا باغ ہے ہم اس میں محو گلِ فشانہ ہیں

وطن کی خاک میں ملتا ہمارا دین و ایمان ہے

شبابِ زندگانی یا خرابِ زندگانی ہیں

کہ ہم ہندوستانی ہیں

ثقافت نمبر

کہاں کی فرقہ بندی اور جماعت سازی کیسی یہ کثرت سازی کیسی ؟
ہمیں ہندی کہو ہم ربط قومیت کے بانی ہیں کہ ہم ہندوستانی ہیں
جو قوت تھی دیروں میں کبھی ہے آج ہم میں بھی نہیں مائوس غم میں بھی
ہم اپنے مسلک اسلاف کی زندہ کہانی ہیں کہ ہم ہندوستانی ہیں
اور یہی مذکورہ مسلک اسلاف جب انہیں دُنیا کے ہر انسان سے محبت کرنا سکھاتا ہے تو
اُس وقت صرف ہندو مسلمان ہی نہیں بلکہ ہندوستانی اور ایرانی، عراقی اور جاپانی کی قید بھی
اُٹھ جاتی ہے۔ اُس وقت اسی شاعر کی زبانی ہم یہ پیغام سُنتے ہیں ۔

غلط سمجھا خطِ ہندوستان تک ہے وطن میرا
جہاں تک حدِ امکاں ہے وہاں تک ہے وطن میرا
میں انسان ہوں یہ انسانی کرۂ ہے آج تک میرا
جہاں جاؤں جدھر جاؤں 'زمین میری' فلک میرا
ہوا میں سانس لوں تو کون مجھ کو روک سکتا ہے
بھرے دریا پر سیرابی سے کوئی ٹوک سکتا ہے
میتھر ہر جگہ ہے دھوپ خورشید درخشاں کی
ہتیا ہر قدم پر چاندنی ہے ماہِ تاباں کی
چمک تاروں کی راتوں کو رہِ منزلِ بقی ہے
کسی کا ہو چین، خوشبو مجھے پھولوں کی آتی ہے
حقیقت میں زمیں سے آسمان تک ہے وطن میرا
یقیناً دستِ کون و مکاں تک ہے وطن میرا

●

میراجی کے یہاں اگر سرزمینِ وطن اور اس کی روایات سے لگاؤ دھرتی پوجا کی حد تک پہنچ گیا۔
ڈاکٹر وزیر آغا کے الفاظ میں "میراجی کا رُوح دھرتی مائا کی رُوح سے ہم آہنگ ہے اور اس کے
سوچنے اور محسوس کرنے کا انداز قدیم ملکی روایات، تاریخ اور دیوالا سے مملو ہے۔ دوسرے
لفظوں میں میراجی نے ایک بھگت، درویش یا جان ہار پُجاری کی طرح اپنی دھرتی کی پوجا کی ہے۔
ثقافت نمبر

محض رسمی طور پر وطن دوستی کی تحریک کا ساتھ نہیں دیا۔ شعرا اور نثر نگاروں میں یہاں دلی، چند بھان
برہمن، سودا، درد، میر تقی میر، دیا شنکر نسیم، غالب، اسرارام چندر، انیس، واجد علی شاہ
آخر، بہادر شاہ ظفر، محمد حسین آزاد، کاظم علی جوان، نہال چند لاہوری، منیر شکوہ آبادی، صدر الدین
آزاد، دماغ دہلوی، ظہیر دہلوی، حکیم آغا جان عیش، سرسید احمد خان، حالی، اسماعیل میرٹھی،
شبلی نعمانی، درگاہائے سرور، سید علی بلگرامی، رتن ناتھ سرشار، اکبر الہ آبادی، حسرت موہانی،
اقبال، مخدوم، برج نارائن چکست، خواجہ حسن نظامی، برج موہن دتاریہ کیفی، مولانا ظفر علی خان،
محمد علی جوہر، مولانا ابوالکلام آزاد، شاد عظیم آبادی، پریم چند، مجنوں گورکھ پوری، جہاراج بہادر
برق دہلوی، جلگت موہن لال روال، مولوی عبدالحق، ڈاکٹر محمد الدین قادری زور، احسن پھچھوندی
آثر لکھنوی، عبدالقادر سروری، رتوش صدیقی، سر عبدالقادر، افسر میرٹھی، آزاد انصاری، تاجور
نجیب آبادی، جوش مسیانی، آئند نرائن لا، فراق، جگر، احسان دانش، امتشام حسین، علی جوا
زیدی، عرش مسیانی، جمیل مظہری، اقبال احمد سہیل، اختر شیرانی، سکندر علی وجد، پریم ناتھ در،
گوپال میل، کرشن چندر، حجاز، مخدوم محمد الدین، فیض، جذبی، سردار جعفری، رفعت سروس،
مظہری فرید آبادی، رشید احمد صدیقی، جان نثار اختر، شمیم کھانی، یحییٰ اعظمی، دیا نرائن نغم، غلام احمد
فرقت، مسعود اختر جمال، پطرس بخاری، کنہیا لال کپور، ظا انصاری، قتیل شفائی، مالک رام، خواجہ
احمد فاروقی، رشید حسن خان، ڈاکٹر قمر رئیس، رام لال، ڈاکٹر خلیق انجم، ڈاکٹر گوپی چند نارنگ، نثار احمد
فاروقی، نریش کمار شاد، شاہد صدیقی، وامق جونیوری، کیفی اعظمی، آکل احمد سرور، گوپی ناتھ آمن، سلیمان
ادیب، ساحر لدھیانوی، غلام ربانی تاباں، کمال احمد صدیقی، راہی معصوم رضا، حفیظ جالندھری، سائر
نظامی اور سلام مجبلی شہری کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے جن کے نثر پاروں اور نغموں نے ادب میں سکھو لازم
کی جڑوں کو اور زیادہ گہرا کیا۔ حسرت موہانی کا نظم ہے

منحرف سے اہل دل کو وہ آتی ہے بوسے انس
دنیا سے جاں میں شور ہے جس کے دوام کا

ظفر علی خان کی نظم

سری کرشن کا میں احترام کرتا ہوں اور اس میں روز نیا اہتمام کرتا ہوں
ہنود بھول گئے ہیں کرشن کی تعلیم گلہ میں ان سے یہی صبح و شام کرتا ہوں

حقیقت کا گیت ۴

کاہن مری والے نندے لال

بانسری بجائے جا

اور ساغر کی نظم ۴

سچ بتا اے مری جمن کیا وہی جمن ہے تو!

اور ان کے علاوہ متعدد دوسرے شعرا کا ورد باہم اور قومی یک جہتی کی تجلّی سے لبریز کلام کوئی وقتی جذبے کی پیداوار نہیں ہے بلکہ اُس شعور کی نمائندگی کرتے ہیں جس نے ہندوستان کی تہذیب میں پرورش پائی۔

مخبرِ دہ نے پاکستان سے ہجرت کرتے وقت پاکستان سے ان الفاظ میں خطاب کیا ۴
الوداع اے ارضِ پاکستان ہمیشہ کے لئے یاد رکھیں گے تیرے احسان ہمیشہ کے لئے
جائے سامانِ معیشت داغِ حسرت لے چلے سبزہ بیگانہ تھے ہم تیرے گلشن سے چلے
دیکھئے کیا رنگ ہو آگے تری تاریخ کا غولِ ناحق سے ہے پہلا باب تو رکھا گیا
تو پھٹے پھولے رہے تجھ پر کرم اللہ کا دورِ دامن سے تیرے شعلہ ہماری آہ کا
تو ہوا دشمن ہمارا ہم تیرے دشمن نہ تھے

تو ہوا کیوں ہم سے بدظن تجھ سے ہم بدظن تھے

اب بھی ہیں آباد تجھ میں اپنے پیار سینکڑوں جاننے پہچاننے والے ہمارے سینکڑوں
جو مسلمان ہیں مگر کہتے نہ تھے کافر ہمیں اپنی مجلس میں بٹھاتے تھے وہ آنکھوں پر پڑھیں
آہ ایسے مخلصوں سے بھی جدا ہونا پڑا وہ وفا پرور تھے ہم کو بے وفا ہونا پڑا
داغ ہیں ان کی جدائی کے دلِ غم ناک میں! بعدِ مردن بھی رہیں گے جو ہماری خاک میں

ہم بُرا چاہیں ترا ممکن نہیں ممکن نہیں

تیرے حق میں بددعا ممکن نہیں ممکن نہیں

اور یہ نظم اس شعر پر ختم ہوتی ہے ۴

خیر سے تجھ کو محبت اور شر سے عار ہو

تاکہ پاکستان کہلانے کا تو حق دار ہو

یہ تو خیر ایسے دور کی بات تھی جب دونوں نظریوں میں ٹکراؤ بہت واضح طور پر سامنے آیا اور اس نے ہزاروں لاکھوں کی آبادیوں کے نقل مکانی کی صورت اختیار کی اور شاعر خود بھی اس نقل مکانی کا شکار ہوا۔ لیکن اُس وقت بھی جب کہ اس ٹکراؤ کی کوئی واضح تصویر پردہ وقت پر نہیں ابھری تھی، محروم کی شاعری میں سکیولر نظریہ حیات لئے ہوئے نظموں کا ایک نمایاں حیثیت رہی۔ ہلالِ عید، ترجمہ اشعارِ گلستانِ سعدی، خوابِ جہانگیر، نورِ جہاں کا مزار، مرزا غالب، غمِ نادر، ماتمِ گرامی، سلام و پیام، شامِ جدائی، امامِ ہند، تخلیقِ مقاصد، جوئے نالال، بُت کے بندے، پرہیز گاری، سوئے موت، بہادر شاہ ظفر، غالب، ناصر علی، صائب اور شیخ سعدی کے اشعار کی تفصیل، ملا کمال اور ڈاکٹر اقبال، ہندوستان، انقلابِ دہر، پھر بھی لڑتے ہیں!، بنامِ حسرت، زندانیوں کی عید، غمِ زدوں کی عید، مشرق کے آسمان، کیونل ایوارڈ، رفاقت، راہبرِ راہِ رفاقت، پنجاب ہمارا، بگڑے ہوئے پنجاب سے!، اہلِ وطن کی خدمت میں!، پنجاب کی آبرو، عتابِ وطن، سیرتِ نبویؐ کی ایک مثال، بے زبانوں پر رحم!، شہادتِ حسینؑ کربلا، امیر المومنین حضرت علیؑ کی زندگی کا ایک واقعہ، ارشادِ حضرت علیؑ دربارہٴ عقل، ملتِ اسلامیہ کا ذوقِ سخن، حضرت مسیح اور بچے، گورونامک، تصویرِ رحمت، خوانِ نعمت، مرہمِ شفا، خفتگانِ خاک سے! اور دریائے سندھ کی یاد وغیرہ بعض ایسی نظمیں ہیں جن کی بنا پر محمد قلی قطب شاہ اور نظیر اکبر آبادی کے بعد محروم کی شاعری کے سکیولر مزاج کو ان کی شاعری کی نمایاں ترین خصوصیت قرار دینا چاہئے۔ ان منظومات میں نے محروم کی ان نظموں کا ذکر نہیں کیا ہے جو تقسیمِ ہند کے بعد کہی گئیں۔ مثلاً پاکستان کو الوداعِ پاکستان، صوفی اللہ داد خان، مولانا ابوالکلام آزاد، یادِ قدوائی، ماتمِ آزاد، نفیرِ غم وغیرہ۔ کوئی دوسرا ہوئے مجھے تاریخِ یاد نہیں لیکن غالباً ۱۹۶۳ء کی بات ہے) نوائے وقت "لاہور میں خلیقِ قرشی کا ایک مقالہ شائع ہوا تھا جس کا موضوع تھا اردو شاعری میں علاقائی رنگ۔ اس میں فاضل مقالہ نگار جو اگرچہ پاکستان میں مسلم لیگ کے ایک رہنما کی حیثیت رکھتے ہیں، اس امر کا اعتراف کیا تھا کہ اگر ہم اردو شاعری میں مغربی پاکستان کے تمدن کی نشان دہی کرنا چاہیں تو تلوک چند محروم کے کلام سے زیادہ بہتر مثال ہیں نہیں مل سکتی۔ یہاں میں نے اُس نعتیہ کلام کا ذکر نہیں کیا جو ہندو شعرا کے قلم بلکہ دل سے نکلا۔ کون نہیں جانتا کہ دُرگاہ سہائے سرور کی ایک نعت مدتوں مولودِ شریف کے جلسوں میں پڑھی جاتی رہی۔ مجھے وہ زمانہ آج بھی یاد ہے جب لاہور میں دو نعتیں بچے بچے کی زبان پر تھیں اور ان میں ایک پنڈت ہری چند اختر محروم کی تھی

— اک عربی آدمی کا بول بالا کر دیا — (دوسری نعت مولانا ظفر علی خان کی تھی جو وہ شیعہ اُجالا جس نے کیا چالیس برس تک غاروں میں) ثقافتِ نمبر

تصویر کا یہ طرح منشی کھیا لال شاد کے رسالہ "علم تصوف" منشی پریم چند کے مادل کر بلا اور بشپور
پریش دمنور لکھنوی کے آیات کلام پاک کے ترجموں کے بغیر نامکمل رہے گا۔

منشی روپ چند نامی اردو کے ایک بہت اچھا کہنے والے شاعر تھے۔ عشرت لکھنوی نے ان کا
ذکر اپنے تذکرے "مہندو شعرا" میں کیا ہے۔ عشرت لکھنوی لکھتے ہیں کہ ان کی ہر غزل میں ایک نئی
شعر ضرور ہوتا تھا۔ ایک شعر جو انہوں نے نقل کیا ہے یہ ہے۔

یا جو نام پاک محمد زبان پر

صلی علی کا شور اٹھا آسمان پر

ان کے علاوہ نادر شعرا، میں گرگوپال تفتہ، مہاراجہ کشت پرشاد، پیارے لال رونق، چند پریش دشنید،
دوہار کپریشاد افق اور مہاراجہ یہا در برق دہلوی ایسے نام ہیں جن کے کچھ ہونے سلام اور شیعہ ہج
اردو ادب کی زینت ہیں۔

مالک رام کی تصنیف "عورت اور اسلام" کے بارے میں میرے لئے کچھ کہنا چھوٹا مٹہ اور بڑی بات
ہے۔ موضوع اس کتاب کا اسلام اور جا بجا آیات قرآنی اور حدیثوں کے حوالے، جب نئے بڑے علمی موضوع
کا ذکر ہوتا ہے تو میں کیا اور میرا کچھ کہنا کیا اس لئے میں اس کتاب اور اس کے مصنف کے بارے میں مولینا عبدالمجید
ریا یادگی کے چند الفاظ نقل کر دینا زیادہ مناسب خیال کرتا ہوں جو انہوں نے اس کتاب پر تبصرہ کرتے
ہوئے لکھے تھے وہ الفاظ یہ تھے۔

"قرآن اور تفسیر کے علاوہ مصنف کی نظر حدیث پر بھی بہت وسیع ہے کم از کم تبصرہ نگار
سے زیادہ"

گرجن بھگو ان کی تعلیمات کے سلسلے میں مولینا خلیفہ علیخان اوجہرت موہانی کا ذکر اس سے قبل ہو چکا
ہے۔ وہ ذکر اردو شاعری کے تعلق سے تھا۔ یہاں میں ایک نثر پارے کا ذکر کرنا چاہتا ہوں اور وہ
ہے نوابہ حسن نظامی کے نفاے "قلمی چہرے" کا ایک جزو۔ گرجن جی کے عنوان سے خواجہ حسن نظامی
مرحوم لکھتے ہیں

"مستقر میں آدھی رات کو لکھنے والا چاند، گوگل میر گھوڑا اور بے زبانوں کا

نگہبیاں، بند باہن میں تلوار کھینچ کر گرجن پر چڑھ جانے والا خدا کی بہادر۔

من مومن یزدانی کی مورت رب العالمین جگہ داتا کی رحمت

عام کا سبق پڑھائیوالا۔ مہندو نشان کا سب سے بڑا محبوب، سب سے زیادہ ثقافت نمر

بیارا کرشن کھنیا۔

آج کل کی کوک آج تک سنائی دیتی ہے۔ کان ہوں تو سنو اس کے معجزات کتنے
اب بھی نظر آتے ہیں یہ مکھ ہو تو دیکھو اس کا کلام کتنا میں پوشیدہ نہیں ہے جو نمودار
ہونا چاہئے۔ وہ اس کی نمود کو پڑھئے کہ ہر زلیست کی نمود و سلامتی کا سبق اسی میں ہے
ہندوستان اپنے کرشن کھنیا پر فخر کرتا ہے۔ ہندوستان سے کہو اپنے فخر کو سب
اقوام میں جو اس ملک کو اور وطن کہنا چاہیں تسلیم کر دے کہ کرشن کھنیا کے نام اور کام
سے اس ملک کی آبرو یورپ اور امریکہ تک ہے۔

رسبلی مکھ والے بال نظر اٹھا اور نگاہ کا ایک تیر اپنے واس کو دے کہ وہ بے نایابہ
پکارتا ہے ۛ

اک تیر پھینکتا یا بال کی کمان والے

یہ بخیر پر دلیر۔ جو خواجہ صاحب کی دل کی گہرائیوں سے نکلی ہے سری کرشن سے ان کی عقیدت
کا ایک پرتو ہے۔ یہ عقیدت کن مضبوط بنیادوں پر قائم ہے اس کا اندازہ خواجہ صاحب کی تصنیف
سے ہوتا ہے جس کا نام ہے "سکای کی جان بچانے کا بیان" خواجہ صاحب نے اس کتاب میں گائے کے
مکے پر توکن اور حدیث کے لحاظ سے روشنی ڈالی ہے۔ غالباً یہ تہانے کی ضرورت نہیں کہ ہندوستان
کی اقتصادیات کے پیش نظر کرشن بھگوان نے ہمیشہ سکای کی پرورش اور تحفظ پر زور دیا۔

ہاتما گاندھی ہندوستان میں سیکولرزم کی ایک علامت، ایک جیتی جاگتی تصویر بن کر آئے
اور ہاتما گاندھی کا اثر جس طرح اردو ادب نے قبول کیا وہ تاریخ ہند کا ایک اربط حصہ ہے۔ اسل ٹپ
یہ ہے کہ اردو نے ہاتما گاندھی کے میدان عمل میں آنے سے قبل بھی سیکولرزم کے ماحول میں پرورش
پائی تھی۔ اس لئے اردو ادب نے گاندھی جی کے انداز فکر کو قبول کرنے میں دیر نہ لگائی۔ اردو شاعروں
ادیبوں اور افسانہ نگاروں میں اقبال، آزاد، لکھنوی، غفر میرٹھی، سیاب اکبر آبادی، پروفیسر محمد حبیب
جمیل، مظہری، سیحی، اعظمی، برج نازین چکبخت، دیانازین نگم، محمد علی جوہر، حسرت موہانی، لالہ لاجپت
سائے، پریم چند، ظفر علی خان، درگاہ سہائے سرور، محروم، حیات ابد الفارسی، اندر این مگلا،
جوش ملیح آبادی، فراق گورکھپوری اور امن لکھنوی گاندھی جی سے براہ راست متاثر ہوئے
بعد کی نسل میں سارغرنظامی، روش صدیقی، شبیم کرمانی، مجاز، اسلم احمد سرور، سکندر علی وحید، احسان
دانش، علی جواد زبیدی، خواجہ احمد عباس، نشور، واجدہ اور رام لال کا نام لیا جاسکتا ہے۔

جہاں انہوں نے اور ان کے علاوہ معتد وادیوں، شاعروں اور افسانہ نگاروں نے سیکولرزم کے نظر سے
کو ادب کا جزو بنا دیا۔ وہاں ڈاکٹر ذاکر حسین اور ڈاکٹر حامد حسین نے تعلیم اور تہذیب و تمدن کے موضوعات
کو اس نظر سے روشنی سے منظر کر دیا۔

آل احمد سرور نے آزادی کے چار برس بعد ۱۹۵۱ء میں ایک نظم کہی تھی ”سچی وفا“ یہ نظم جہاں
شاعر کے جمہوری نظام پر اعتماد کی ایک تصویر ہے۔ وہاں سیکولرزم کی ان تمام پہلوؤں کو تو لیں کو بھی آشکار
کرتی ہے۔ جن کی بدولت جمہوری نظام کو چٹنگی اور استحکام نصیب ہو سکتا ہے سورہ اس نظم میں کہتے
ہیں۔

وہی ہے آج بھی ہے تاج کے جام بویں میں او دھ کی شام کے دہ میکدے آباد ہیں ابھی
بہا میں میری صدیوں کی چمن بندی کا حال ہیں لب تارخ کو میرے فنائے یار ہیں ابھی
”قتن کیا حلقہ مے دام کیا رنج اسیری کیا“ یقین کی روشنی جاگے تو دل آزاد ہیں ابھی
بہادرت کثیر سے ناراض کا ویرہی وطن میں میری کتنی گہنہیں آباد ہیں ابھی

یہ صدیوں کی چاندنی کبھی تو رنگ لائگی
بہاروں میں میری سچی و نابھی جگمگائگی

سرور نے ”ہماری زبان“ علی گڑھ کے ایک عالیہ شمارے میں سیکولرزم کے مسئلے پر بحث کرتے ہوئے
پھر یہ بات کہی ہے۔ بچاؤ کے لئے ضروری ساز و سامان کی تیاری، ضروریات کے لئے غذا کی فراہمی
قومی پیداوار میں اضافہ اور اسی نوعیت کے دوسرے کاموں کا ذکر کرتے ہوئے سرور کہتے ہیں:-
”مگر ان کاموں پر بھی پوری توجہ جمہوریت اور سیکولرزم کے اصولوں پر عمل کر کے
ہوگی۔ یہی ہمارے میکدے کی سکیر اور یہی ہمارے سارے مسائل کا حل ہے“

اور یہ مقام مسرت ہے کہ اردو ادب میں سیکولرزم کا یہ چراغ آج بھی روشن ہے۔ اگرچہ
باو مخالف کے مجھنے کے اسے اب پہلے سے کہیں زیادہ شدت کے ساتھ بجھانے کی کوشش میں مصروف
ہیں۔ لیکن اس چراغ کی روشنی پہلے سے زیادہ تیز ہوتی چلی جا رہی ہے۔ اس وقت سب کو ہمارے
ملک کی جمہوریت کے مقابلے میں دو ملکوں کی فطائی سکومتیں صف آرا ہیں۔ ہمارے جمہوری
نظام کا سب سے بڑا سہارا سیکولر انداز فکر اور سیکولر نظام حیات ہیں۔ ساحر لدھیانوی نے
اس نقطہ نظر کو بڑی خوبصورتی سے اپنی ایک تازہ نظم ”بہ جان لے پاکستان“ میں یوں بیان
شیرازہ ثقافت پیر
کیا ہے۔

طاقت سے جھکائے کوئی ہیں یہ کام نہیں آسان
 ٹیپو کی چمکتی تیغ ہیں ہم ارجن کا دکھتا یاں
 یہ جان لے پاکستان

وہ وقت گیا وہ دور گیا وہ دو قوموں کا نعرہ تھا
 وہ لوگ گئے اس دھرتی سے جن کا مقصد سوارہ تھا
 اب ایک ہیں سب ہندوستانی اب ایک ہے ہندوستان
 یہ جان لے پاکستان

تاج اور اجنٹا کے وارث اتھاس بنائے نکلے ہیں
 کاشی اجمیر امرتسر کے سنگم کو بچائے نکلے ہیں
 اس راہ میں جو بھی خون ہے تہذیب پہ ہے احسان
 یہ جان لے پاکستان

اور جانشین اختر اس نظر کے کو اپنی نظم کا جزو بناتے ہوئے کہتے ہیں :-
 دیکھنا سنگم کے ماتھے پر سیاہی پھر نہ جائے
 تاج کا کوئی منارہ تھر تھرا کر گر نہ جائے

اس نصابے حسن پر در کی حفاظت فرض ہے
 یہ ہمارا گھر ہے اس گھر کی حفاظت فرض ہے

غالب کی شاعری میں ہندوستانی رُوح

غالب کا شمار اُن شعرا میں ہے جن کی فکر کا محور کائنات کی گتھیوں کو سمجھنا اور زندگی کے حقائق سے روبرو ہونا ہوتا ہے۔ غالب کی فکر کا موضوع عام طور پر کائناتی حقیقتیں ہیں۔ اور وہ ایسی باتیں کہتے ہیں جو حیات کی عمومی صداقتوں سے تعلق رکھتی ہیں۔ اسی لئے غالب کی شاعری میں موقعی تاثرات کی تلاش آسان کامیابی کی فضا میں ہو سکتی۔ اس کے باوجود یہ ایک حقیقت ہے کہ کسی شاعر کے لئے بھی زمان و مکان کی قیود سے آزاد رہنا ممکن نہیں۔ غالب کے عہد کی کچھ ادبی اور شعری روایات تھیں جن کو نظر انداز کرتا، عہد کے ادیبوں اور شاعروں کے پس کی بات نہیں تھی۔ غالب نے اپنی حد تک تنہا رُوی کی کوشش کی۔ اس کے باوجود وہ اپنے عہد کی روایات سے بے تعلق نہیں رہ سکتے تھے۔ تاہم غالب کے کلام میں ایرانی یا عربی روایات کی جو تعلیمات ملتی ہیں وہ دراصل رمز یا علامت کی حیثیت رکھتی ہیں اور انہیں علامتوں کے سہارے وہ عموماً اپنے حقیقی تصورات کو شعری جامہ پہناتے ہیں۔

غالب کی شاعری کا گہری نظر سے مطالعہ کرنے کے بعد ہم کو اس رُوح تک پہنچنے میں شاید وقت نہیں ہو سکتی جو ان کے اُردو اور فارسی کلام میں ایک زیرین رُوح کی طرح دوڑ رہی ہے۔ غالب ہندوستان میں پیدا ہوئے تھے۔ اور اُنیسویں صدی کے وسط کا زمانہ ان کی فکری نشوونما کا ماحول تھا۔ اور یہ ماحول انفرادیت سے قطع نظر ان کی اُردو شاعری میں تو آسانی سے نمایاں ہو جاتا ہے۔ لیکن ان کی فارسی شاعری میں بھی جگہ جگہ ان کے ماحول کے اثرات نمایاں ہیں۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ ان کی فارسی گوئی کا اسلوب بھی ہندی ہے۔ وہ اسلوب جو اس زمانے کے ایرانی شعرا اور ادیبوں کا نہیں تھا۔

تھا۔ اسی لئے غالب اور ان کے معاصرین کی فارسی نگاری کے اسلوب کو بعد کے عہد کے ایرانی نقاد ”سبک ہندی“ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

اس میں بھی کام نہیں کہ غالب ایک درول بین شاعر تھے، اسی لئے بیرونی کائنات کے مظاہر بھی ان کی فکر تک چھین چھین کر پہنچتے ہیں۔ ان کے فارسی اور اردو کلام میں ایسے بیسیوں عناصر موجود ہیں جو ہندوستانی ہیں، اور اپنے ماحول کے محرکات کا نتیجہ ہیں۔ بلکہ شاید ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اس کلام میں اس عہد کی فکری تاریخ کے آثار بکھرے بکھرے ملتے ہیں۔ وطن کے مظاہر اور ان کے حسن اور خوبی کے اشارے، لوگوں کی بے بسی، مغلیہ سلطنت کے زوال، آمادہ عناصر، انگریزوں کا عروج، غرض ایسی بہت سی نشانیوں جو غالب کے مخصوص عہد سے تعلق رکھتی ہیں، ان کی شاعری میں تلاش کی جاسکتی ہیں۔

غالب ایسے عہد میں لکھ رہے تھے جو بھارت کی تاریخ کا ایک نہایت ہیجان خیز دور تھا۔ یہ دو عہدوں کا ملاپ تھا۔ ایک قدیم جاگیرداری عہد جس کے تار و پود بکھر رہے تھے، دوسرا نیا صنعتی جاگیرداری عہد جس کے آثار ہو رہے تھے۔ ایک نئی قوم جو بھارت پر مسلط ہو رہی تھی، وہ نئی روایات اور نیا ادبی اور شعری مذاق اپنے ساتھ لائی تھی۔ قدیم تہذیبی اور ادبی قدریں مٹ رہی تھیں اور زندگی ایک نیا نظام قائم ہو رہا تھا۔ وقت یہ تھی کہ غالب کے مذاق کی نشوونما، قدیم عہد سے تعلق رکھتی تھی۔ اور نئے عہد کی منبع بھی انہیں طلوع ہوتی دیکھنی پڑی۔ آخری مغل شہنشاہ دہلی کے تخت پر متمکن تھے، لیکن یہ اپنے اجداد کے تخت کے محافظ نہیں بلکہ ان کے مزاروں کے مجاور تھے۔ ان کے اقتدار کا دائرہ شاید شہر دہلی کی حدود تک بھی نہیں پہنچتا تھا۔ غالب بھی کچھ عرصہ اس دربار سے وابستہ رہے۔ جنگ آزادی میں قومی قوتوں کی شکست نے رہا سہا سہارا بھی ختم کر دیا اور غالب اس بٹٹی ہوئی تہذیب کی مرثیہ خوانی کرنے کے لئے رہ گئے۔ لیکن اس کا براہ راست اظہار غالب کی شاعری سے زیادہ ان کے خطوط میں ہوا ہے۔

نئی تہذیب اور نئے ادبی اظہارات کا ذریعہ اردو زبان بھی تھی جس نے مغلیہ حکومت کے زوال کے ساتھ فارسی کے اثر کو بھی گھٹا دیا تھا۔ اور اس طرح ادبی فضا میں جو خلا پیدا ہو رہا تھا، اس کو پُر کرنے کے لئے اردو آگے بڑھ رہی تھی۔ غالب فارسی سے اپنی گہری وابستگی کے باوجود وقت کے دباؤ سے بچ نہیں سکتے تھے۔ اس لئے جہاں انہیں اپنی فارسی شاعری کے ”نقش ہائے رنگ رنگ“ پر شیرازہ

ناز تھا، اردو کو بھی وہ "رشکِ فارسی" بنا نا چاہتے تھے۔ شاید یہ دو شعر ان کے ذہنی تذبذب کی مثال ہیں :-

فارسی میں تابہ بینی نقش ہائے رنگِ رنگ
 بگذر از مجموعہ اردو کہ بے رنگ من است
 اس کے ساتھ ہی وہ اس شبے رنگ "ذریعہ اظہار کو" رشکِ فارسی "بھی بنا دینا چاہتے تھے۔
 کہتے ہیں :-

جو یہ کہتے کہ رختہ کیونکہ ہو رشکِ فارسی
 گفتہ غالب ایک بار پڑھ کے اسے تَناکِ یوں
 حالات کے اسی دباؤ نے فارسی کے سر پرست باجبروت مغلیہ خاندان کے آخری حکمران بہادر شاہ
 ظفر کو اسلاف کی سنت سے گریز کر کے اردو کو اپنے شعری اظہارات کے لئے منتخب کرنے پر مجبور کر
 دیا تھا۔ اور بادشاہ کی شعری صلاحیتوں کو چلا دینے میں غالب کا بھی ہاتھ تھا۔ وہ قلمِ معلیٰ کی شعری
 محفلوں کے روح رواں تھے اور ان کے خدو خال کو انہوں نے اپنی بعض غزلوں میں بڑی خوبی سے
 اُبھارا ہے۔ ان کی ایک مرصع غزل کا مطلع یہ ہے :-

بزمِ شاہنشاہ میں اشعار کا دفتر کھلا
 رکھیو یادت یہ در گنجینہ گو ہر کھلا

ایک اور غزل میں وہ اس طرح مدح سراہتے ہیں :-

خاصہ میرا کہ وہ ہے باربد بزمِ سخن
 شاہ کی مدح میں یوں نغمہ سرا ہوتا ہے
 اے شہنشاہ کو اکب سپہ و مہر علم
 ترے اکرام کا حق کس سے ادا ہوتا ہے
 سات اقلیم کا حاصل جو فراہم کیجئے
 تو وہ لشکر کا ترے نعل بہا ہوتا ہے
 ہر مہینے میں جو یہ بدر سے ہوتا ہے ہلال
 آستان پر ترے چہرہ صیہ سا ہوتا ہے

میں جو گستاخ ہوں آئیں غزل خوانی میں
 یہ بھی تیرا ہی کرم ذوق فزا ہوتا ہے
 ایک اور غزل کے مطلع میں دربار کی محفل سخن میں شعرا کی آپس میں مبالغہ کی طرف اشارہ کیا ہے
 حضور شاہ میں اہل سخن کی آزمائش ہے
 چمن میں خوش نوا یان چمن کی آزمائش ہے
 ایک غزل میں بادشاہ کے غسل صحت کا تذکرہ کیا ہے۔ دو قصیدے اور دو قطعے بھی اس تاجدار سخن
 کی مدح سرائی میں کہے ہیں۔ اور یہ قصیدے اس صنف میں مدح سرائی کے انداز کے بڑے اچھے نمونے ہیں۔
 خاص طور پر وہ قصیدہ جس کا مطلع ہے :

ہاں مہ نر سنین ہم اس کا نام
 جس کو تو جھک کے کر رہا ہے سلام
 اُردو قصیدہ نگاری میں اپنا ایک میز مقام رکھتا ہے۔

قصیدوں سے ہٹ کر کچھ قطعے جو بادشاہ کی خدمت میں پیش کرنے کے لئے لکھے تھے، وہ اُن
 سوانحی اشاروں کا وجہ ہے جو ان میں موجود ہیں، اس صنف شاعری کے ذمہ نمونے بن گئے ہیں۔ غالب
 سب کچھ ہونے کے ساتھ ایک انسان تھے اور انسانی احتیاجات سے وہ مبرا نہیں تھے۔ ان کے عہد کے
 تنزل پذیر نظم و نسق کی ایک علامت یہ ہے کہ اُس بادشاہ ہونے کے باوجود ان کا وظیفہ مقررہ ماہ بہ ماہ
 ایصال نہیں ہوتا تھا جس کی شکایات رنگیں وہ حضور شاہ میں اس طرح کرتے ہیں :-

اے شہنشاہِ آسمان اورنگ اے جہاں دارِ آفتابِ آثار
 تھا میں اک بے نوائے گوشہ نشین تھا میں اک درد مند سینہ فگار
 تم نے مجھ کو جو آبرو بخشی ہوئی میری وہ گرمی بازار
 کہ ہوا مجھ سا ذرہ نا چیز روشناسِ ثوابت و سیار

... ..
 نہ کہوں آپ سے تو کس سے کہوں مددِ ضروری الاظہار
 بیروم شد اگرچہ مجھ کو نہیں ذوقِ اسلشِ سرود تار
 کچھ تو جاڑے میں چاہیے آخر تانہ دے باورِ ہر آزاد

کیوں نہ درکار ہو مجھے پوشش
کچھ خریدا نہیں ہے اب کے مال
رات کو آگ اور دن کو دھوپ
آگ تاپے کہاں تلک انسان
میری تنخواہ جو مقرر ہے
رسم ہے مردہ کی چھ ماہی ایک
مجھ کو دیکھو تو ہوں بقید حیات
میں کہ لیتا ہوں ہر مہینے قرض
میری تنخواہ میں تہائی کا
ہو گیلے شریک سا ہو کار

آپ کا بندہ اور پھول ننگا
آپ کا نوکر اور کھاؤں (اور بار
میری تنخواہ کیجئے ماہ بہ ماہ
تا نہ ہو مجھ پر زندگی دشوار

بادشاہ کے خاندان کے افراد اور شہزادوں کے ساتھ بھی غالب کی کچھ وفاداریاں اور کچھ ممنوعیتیں
تھیں، اس لئے ان کی مدد سرائی بھی ضروری تھی۔ خضر سلطان کے لئے وہ دعا کرتے ہیں :-

خضر سلطان کو رکھے خالقِ عالم سرسبز

شاہ کے باغ میں یہ تازہ نہال اچھلے

دلی عہد کی شادی ہوئی اور غالب کو سہرا کہنا پڑا۔ لیکن مقطع میں "سخن گزرا نہ بات" نے "اُستاد
شہ" شیخ محمد ابراہیم ذوق کے دل میں خلش پیدا کر دی۔ جس کی معذرت "گزارشِ احوال واقعی" کے
ذریعہ کرنی پڑی :-

اُستاد شہ سے ہو مجھے پرغاش کا خیال

یہ تاب یہ مجال یہ طاقت نہیں مجھے

سہرا لکھا گیا زرہ امتثال امر

دیکھا کہ چادر غیر اطاعت نہیں مجھے

مقطع میں آپڑی ہے سخن گزرا نہ بات

مقصود اس سے قطع محبت نہیں مجھے

ثقافت نمبر

شیرازہ ۶۷

روئے سخن کسی کی طرف ہو تو رُوسیاہ
سودا نہیں، جنوں نہیں، وحشت نہیں مجھے

غالب کی کچھ رشتہ داریاں اور کچھ رفاقتیں بھی تھیں۔ ان سے ہٹ کر کچھ وفاداریاں تھیں۔ سب ان کے عہد میں بھارت کی ادبی زندگی کے درخشندہ نقش و نگار ہیں۔ اپنے خسر پودہ کے انتقال پر انہوں نے جو مختصر مگر دردناک مرنیہ کہا تھا، وہ اردو شاعری میں ایک مقام رکھتا ہے۔ نواب کلب علی خان والی رام پور، ان کے قدر داں بھی تھے۔ اور معاون بھی۔ نواب مصطفیٰ خان شیفتہ و حرقی، رئیس جہانگیر آباد کے ساتھ قدر دانی کا رشتہ باہمی تھا۔ نواب کلب علی خان کے لئے وہ دعا کرتے ہیں۔
”امیر کلب علی خان جٹیں ہزار برس، حسرتی کی شعر فہمی کو دادِ تحسین دیتے ہیں :-

غالب بہ فن گفتگو نازد بدیں ورزش کہ رو
ننوشت در دیواں غزل تا مصطفیٰ خان خوش نکرد

ان کے سر بلند احباب میں مولانا امام بخش مہبائی، سراج الدین احمد، مولانا فضل الحق وغیرہ بھارت کے مایہ ناز سپر ناول میں سے تھے۔ ان میں سے ہر ایک کا بھارت کی زندگی کے کسی نہ کسی شعبہ میں حصہ تھا۔ لیکن ان کی کچھ مخالفتیں بھی تھیں۔ چنانچہ مرزا قتیل نے ان کی فارسی دانی پر جو اعتراضات کئے تھے اور غالب نے اس کے جو جواب دئے تھے، اُس کے سلسلے نے ایک ادبی معرکہ پیا کر دیا تھا۔ اسی معرکہ نے غالب سے وہ فارسی مثنوی کہلائی تھی جو ”بادِ مخالف“ کے نام سے موسوم ہے۔
شاعر کی بسیط اور روایتی محبت سے ہٹ کر، غالب کی کچھ سچی محبتیں بھی رہی تھیں جن کے افسانے گھرے گئے اور فلم تیار کئے گئے۔ اس محبت نے ان سے ایسی غیر رسمی غزلیں کہلائیں جن کی مثال اردو شاعری میں کم ملتی ہے۔ ان میں دو غزلیں بہت واضح اشارے رکھتی ہیں۔ اور دونوں میں محبوب کے جو خد و خال ابھرے ہیں اُن میں ہندو تائینت کی رُوح متحرک ہے :-

درد سے میرے ہے تجھ کو بے قراری، ہائے ہائے

کیا ہوئی ظالم تری غفلت شعاری، ہائے ہائے

دوسری غزل اس مطلع سے شروع ہوتی ہے :-

حسنِ غمزے کی کشاکش سے چھٹا میرے بعد

بارے آرام سے ہیں اہلِ جفا میرے بعد

اے کو بخلوت باخدا ہرگز نکر وہ العجا
مالاں ہمیش ہر کسی از جور اخلاکش نگر
فارسی میں بھی ایسی مثالیں ملتی ہیں :-

اے سینہ کز چشم جہاں مانند جال بُودے نہاں
انیک بر پیرا من عیاں او روزن چاکش نگر
خواند بامید اثر اشعار غالب ہر سحر
از نکتہ چینی در گذر فرنگ و اوراکش نگر

غالب کی ابتدائی نشوونما اگر وہ میر ہوئی تھی۔ لیکن عنفوانِ شباب میں وہ دہلی آگئے تھے۔ اگر وہ
کی زبان کا اثر کہیں کہیں ان کی شاعری میں نظر آتا ہے۔ دہلی سے انہیں جسم و جان کا تعلق تھا
اور اپنے آپ کو وہ "خاک نشینانِ دہلی" میں سے سمجھتے تھے۔ ایک فارسی شعر میں کہتے ہیں :-

دم از ریاستِ دہلی نمی زخم غالب
منم ز خاک نشینانِ اے دیار کی
دہلی کا اُجڑنا ان کے دل پر شاق تھا۔ ان کا "غمِ اُلفت" پر گزارہ کرنے والا دل اس کی تباہی
پر فوج کُناں ہے کہ :-

ہے اب اس معمورہ میں قحطِ غمِ اُلفت اُس
ہم نے یہ مانا کہ دلی میں رہیں، کھائیں گے کیا

رام پور، لکھنؤ اور کلکتہ کی بھی انہوں نے میر کی تھی اور حیدر آباد اور شیر سے انہیں ذہنی ربط رہا تھا
رام پور کے نواب کلب علی خان اور پھر نواب یوسف علی خان ان کے قدردان تھے۔ غالب نے ان
کی مدح سرائی کی ہے۔ لکھنؤ کے نواب بھی ان کی مدد کرتے رہے تھے۔ ایک مرتبہ وہ لکھنؤ گئے بھی تھے
جس کا ذکر اپنی ایک غزل کے قطع میں اس طرح کیا ہے :-

لکھنؤ آنے کا باعث نہیں کھلتا، یعنی ہوں سیر و تماشا، سو وہ کم ہے ہم کو
مقطع سلسلہ شوق نہیں ہے یہ شہر عزمِ سیرِ نجف و طوفِ حرم ہے ہم کو
اصل بات مقطع میں کہی ہے :-

لئے جاتی ہے کہیں ایک توقع غالب جادہ رکشش کاف کرم ہے ہم کو

ثقافت نمبر

کلکتہ اس زمانے میں انگریزوں کا صدر مقام تھا۔ وہاں پہنچ کر انہیں پہلی دفعہ انگریزی تمدن کی ایک جھلک نظر آئی۔ اس کی توصیف میں وہ اس طرح رطب اللسان ہو گئے :-

کلکتہ کا جو ذکر کیا تو نے ہم نشین
اک تیر میرے سینہ میں مارا کہ ہائے ہائے
وہ بڑے زور ہائے مطرا کہ ہے غضب
وہ تازہ بستان خود اکرا کہ ہائے ہائے
صبر آزا وہ ان کی نگاہیں کہ حنف نظر
طاقت ربا وہ ان کا اشارہ کہ ہائے ہائے
وہ میوہ ہائے تازہ و شیریں کہ واہ واہ
وہ بادہ ہائے ناب گوارا کہ ہائے ہائے

لیکن کلکتہ کے قیام میں مرزا قتیل کے مویدین اور سخن پردازان کلکتہ "کا طرف سے جو" لفظی جنگ برپا کی گئی اور جس نے ان سے مثنوی "باد مخالف" کہلوائی۔ اس کے بعد شاید انہیں کلکتہ کے دو دخول کے موازنہ کا موقع ملا اور انہوں نے سخن سراپان کلکتہ کو مخاطب کر کے کہا تھا :-

اے سخن پردازان کلکتہ دے زبان آوراں کلکتہ
اے گرامی فغان ریختہ گو نغز دریا کشان عربہ جو
اسدالستہ بخت برگشتہ درختم و تیج عجز سرگشتہ
یہ نظم رسیدہ است ایں جا بامید آرمیدہ است ایں جا

آگے ان اعتراضات کی طرف اشارہ ہے جو اہل کلکتہ نے غالب کی فارسی دانی پر مرزا قتیل کی سرپرستی میں شروع کئے تھے۔ آخر میں بڑے طنزیہ انداز میں قتیل کی زبان دانی کے اعتراف پر مثنوی کا اختتام ہوتا ہے۔

غالب نے ایک نہایت نفیس مثنوی، چراغ دیر کے عنوان سے لکھی ہے۔ اس میں شہر بنارس کی جیسی تعریف انہوں نے کی ہے، شاید ہی کسی اور شہر کی کی ہو۔ اور کسی نے اس شہر کی کی ہو۔ غالب بنارس گئے تھے اور کچھ عرصہ وہاں گزارا تھا۔ اس دوران میں بنارس کو ہر پہلو سے دیکھنے کا جو موقع انہیں ملا، اس کے اوصاف اس نظم میں بڑی عمدگی سے ابھر آئے ہیں۔ اسی نظم میں مقدس گنگا کی بھی دل کھول کر توصیف کی ہے۔

ثقافت نمبر

اور شہر بنارس کی ایسی ستائش کہ ہے کہ یہ ان کا آہرش شہر نظر کرنے لگتا ہے۔ اپنے وطن مالون پر بھی اس کو بڑھایا ہے۔ لکھا ہے :-

تعالی اللہ بنارس چشم بد دور بہشتِ خرم و فردوس معمور
سخن رازش مینو قماشِ ز گلبانگِ ستائش ہائے کاشی
بنارس را کسی گفتا کہ چہ نیست ہنوز از گنگ جینش بر جینست
بخوش پرکاری طرز وجودش نردہی میرسد ہر دم درودش
بنارس را اگر دید است در خواب کرمی گردد ز ہرش در دہن آب

... ..
خس و غارش گستاں است گوئی غبارش جوہر جانت گوئی

اس شہر کو ”کعبہ ہندوستان“ کے نام سے موسوم کیا ہے اور اس کی فضا کو ہر موسم میں ”جنت آباد“ کہا ہے
اگے رقم طراز ہیں :-

بتائش را ہیولی شعلہ طور سراپا نور ایزد چشم بد دور
میانہا نازک و دل ہا توانا ز نادانی بکار خویش دانا

اس سفر میں غالب دریائے سوہن (سون) سے گزرے تھے۔ اس ندی کا تعریف میں انہوں نے کئی شعر کہے ہیں۔ ایک غزل کا مقطع ہے :-

مرجا سوہن و جان بخشی آبش غالب
خندہ بر گمر ہی خضر و سکندر دارم

پھر ایک رباعی بھی اس کا تعریف میں لکھی ہے اور ہندوستان کے دوسرے شاعر دل کے برخلاف اس کے پانی کی صفائی اور خوبی کو نیل، جیحون اور فرات پر بھی ترجیح دی ہے۔ حتیٰ کہ اسے ”آبِ حیات“ کہہ دیا ہے
رباعی یہ ہے :-

خوشتر بود آب سوہن از قند و نبات باوی چہ سخن ز نیل و جیحون و فرات
این پارہ عالمی کہ ہندش نامند گوی ظلمات و سوہنست آبِ حیات

غالب کو کشمیر دیکھنے کا موقعہ نہیں ملا تھا۔ لیکن اس کے حسن و خوبی کے تذکروں نے اس حسین وادی کے بارے میں ایک حسین تصور ان کے ذہن میں محفوظ کر دیا تھا۔ چنانچہ ایک فارسی غزل کے مطلع میں اس کے ثقافت نمبر

سناٹش گر ہیں :-

حور ہستی زیاد اکن بُت کشمیر بُرد

بیم صراط از ہباد اکن دم شمشیر بُرد

شہر و دیار کے ان ہندوستانی تاثرات کے علاوہ طرزِ ماند و بُود کے میسول عناصر میں ہندو تائیت نمایاں ہے۔ مثلاً مجرب کے اپنے کوچہ سے پینس میں گزرتے ہوئے کہا روں کو کندھا بدلنے کی ہمت نہ دینے کا تذکرہ ایک شعر میں کرتے ہیں :-

پینس میں گزرتے ہیں جو کوچہ سے ہمارے

کاندھا بھی کہا روں کو بدلنے نہیں دیتے

غالب کی اُردو اور فارسی شاعری میں برہمن، زنار، بُت، صنم، بُت خانہ کی علامتیں یا رمز بڑی گہرائی اور معنویت کے حامل ہیں۔ مثلاً :-

زائد منازل چندیں زنارم ارگستی

از جہم ام ندزود کس سجده صنم را

یا :-

بن گرای و وفا جو کہ سادہ برہمنم

بگ ہر کہ دہد دل بغمزہ چوں ندہد

ایک شعر میں کافرو مومن کے اختلاف کا مضحکہ اُڑاتے ہیں :-

ناز مومن و کافر برجہ دستگاہ آخر

سجود و مسوا کے قشقہ و زناری

ان علامتوں کے استعمال سے غالب نے شاید سب سے زیادہ اعجاز اس شعر میں دکھایا ہے :-

وفا داری بشرط استواری اصل ایمان ہے

مرے بُت خانے میں تو کعبہ میں گاڑ ہو برہمن کو

ہندوستان کے میسوں میں غالب کو آرم جیسے پسند تھے۔ اس کے تذکروں نے لطیفوں اور کہانیوں کی

شکل اختیار کر لی ہے۔ ان کا قطعہ درصفتِ انہ "آرم کی شاید کلاسیکی توصیف کا حکم رکھتا ہے۔ اس کے

چند شعر ہیں :-

ثقافت نمبر

آم کے آگے پیش جاوے خاک
 مجھ سے پوچھو نہیں خبر کیا ہے
 آم کے آگے نیشکر کیا ہے
 اور دوڑ آئیے قیاس کہاں
 جان میں ہوتی گریہ شیرینی
 کوہ کن باوجود غمگینی
 جان دینے میں اس کو یکتا جان
 پردہ یوں سہل دے نہ سکتا جان
 آگے برجستہ اشعاروں کے ذریعہ آم کے وصف بیان کئے ہیں :-

نظر آتا ہے یوں مجھے یہ ثمر
 کہ دواخانہ ازل میں مگر
 آتش گل پر قند کا ہے قوام
 شیرہ کے تار کا ہے ریشہ نام
 یار ہو گا کہ فرط رافت سے
 باغبانوں نے باغ جنت سے
 انگبیس کے بحکم رب الناس
 بھر کے بھیجے ہیں سر بہر گل اس
 یا لگا کر خضر نے شاخ نبات
 بدلتوں تک دیا ہے آب حیات
 تب ہوا ہے ثمر فشاں یہ نخل
 ہم کہاں در نہ اور کہاں یہ نخل

خسرو کے روائی ترجمہ پر آم کو ترجمہ دی ہے اور اسے "رونی کارگاہ برگ و نوا" "مازش دودوان" "آب و ہوا" اور "رہرو راہ خلد کا گوشہ" اور "طوبی" اور "سدرہ کا جگر گوشہ" جیسے نفیس استعارے ناموں سے یاد کیا ہے۔

"چکنی ڈلی" بھارت کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس کی تصنیف میں بھی انہوں نے ایک پورا قطع لکھ دیا ہے۔ اسی طرح شاہی مطنخ سے بیسنی روٹی کی عطا پرا انہوں نے ایک نفیس قطع لکھا ہے۔

لیکن ان سب بڑھ کر شاید زندگی کے بارے میں غالب کا وہ نقطہ نظر ہے جس پر بھارت کے فلسفہ کا اور خاص طور پر فلسفہ ویدانت کا گہرا اثر ہے۔ جسے انہوں نے متقوفانہ انداز میں کئی پہلوؤں سے ظاہر کیا ہے۔ لیکن اس کا حاصل یہ ہے کہ دنیا ایک دھوکا، ایک مایہ ہے۔ ویدانت کی رو سے خدا کی ہستی ہی حقیقت ہے، باقی ساری خارجی مرمی اشیاء محض خیالی اور ظلمتی ہیں۔ "برہم ستم جگن مہتیا"۔ خدا ہی حقیقت ہے باقی سارا عالم باطل ہے۔ اس نقطہ خیال کو غالب نے اردو اور فارسی شاعری میں بے شمار پہلوؤں اور انداز سے پیش کیا ہے۔ خود تصوف کے بارے میں ایک اہم نقطہ نظر یہ ہے کہ اس کی بنیاد فلسفہ ویدانت پر ہے۔ اس بحث کی تفصیلات میں پڑے بغیر ہم غالب کی فکر کے تلے بانے

تعارف نمبر

میں اس انداز فکر کے نقوش نمایاں دیکھ سکتے ہیں۔ مثلاً اُن کا یہ اُردو شعر اس نقطہ خیالی کو شایہ
سب سے زیادہ واضح انداز میں پیش کرتا ہے۔ کہتے ہیں :-

ہاں کھائی موت فریب ہستی ہر چند کہیں کر ہے، نہیں ہے !
ان کا ایک اور شعر ہے :-

ہستی کے مت فریب میں آجائیو اسد عالم تمام حلقہ دام خیال ہے
نفی موجودات مرئی اور خارجی کا یہ زحمان ایک قصہ میں نہایت مؤثر اور شاعرانہ انداز میں اس
طرح ظاہر ہوا ہے :-

ہر زہ ہے نغمہ زیر وہم ہستی و عدم لغو ہے آئینہ فرقی جنوں و تمکین
لاف دانش غلط و نفع عبادت معلوم درویش ساغر غفلت ہے چہ دنیا و چہ دین
ایک غزل میں بھی جو تقریباً منسل ہے، ذیل کے بارے میں اسی طرح کے خیالات ظاہر کئے ہیں :-
باز بچہ اطفال ہے دنیا مرے آگے ہوتا ہے شب و روز تماشا مرے آگے
اک کھیل ہے اور نگ سیماں مرے نزدیک اک بات ہے اعجاز مسیحا مرے آگے
جو نام نہیں صورت عالم مجھے منظور جو وہم نہیں ہستی اسٹیا مرے آگے
مثالیں اور بہت سی تلاش کی جاسکتی ہیں، لیکن یہ چند نمونے بھی غالب کی شاعری میں ہندو تائیت
کی دُوح کو نمایاں کرنے کے لئے کچھ کم نہیں ہیں :

کشمیر میں سیکولرازم کی اہمیت

کش مکش

وادی کشمیر قدرت کا ایک حسین عطیہ ہے۔ اس کا وجہ صرف اس کے خوبصورت مناظر کی دل کشی ہی نہیں ہے بلکہ اس کی آب و ہوا کا حیات بخش اور صحت آور تاثر بھی۔ مشرقی نصف کرے میں واقع اس وادی کے قرب و جوار میں پانچ طاقتوں — روس، چین، افغانستان، پاکستان اور ہندوستان کی سرحدیں ملتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسے محل وقوع میں اس کی جغرافیائی اور فوجی اہمیت کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ تاریخ کے طلوع سے ہی ہندوؤں کے لئے یہ وادی دیوتاؤں کا مسکن رہی ہے جس کے ذرے ذرے کو مقدس صحیفوں میں پوتر قرار دیا گیا ہے۔ ہر سال اگست میں ہندوستان کے کونے کونے سے ہزاروں دھرماتما ہندوؤں کے پرے کے پرے کشمیر آکر سوامی امر ناتھ کی یاترا کے لئے جلتے ہیں۔ مسلمانوں کے لئے یہ سرزمین مشائخ اور اولیاء کا وطن ہے اور یہاں فرزندانِ توحید اکثریت میں ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان عناصر کی موجودگی کی وجہ سے ہند اور پاکستان دونوں ہر قیمت اور ہر قربانی دے کر وادی کو اپنے حلقہ اثر میں دیکھنے کے خواہش مند ہیں۔

لیکن صرف اتنے ہی پس منظر سے اُن تمام وجوہات کو سمجھنا ممکن نہیں جو اس گھمبیر کش مکش کا اصل باعث ہیں۔ برصغیر کی تقسیم کے وقت ہندوستان نے بعض ایسے علاقوں کی دست برداری ہنسی خوشی قبول کی جو کسی بھی لحاظ سے کم پوتر یا فوجی نقطہ نظر کے لحاظ سے کم اہمیت نہیں رکھتے تھے۔ کانگریسی رہنما شمال مغربی سرحدی صوبے کے لئے بڑے شفیق جذبات رکھتے تھے، خاص طور پر خان برادران اور خدائی خدمت گاروں کی خدمات اور قربانیوں کا انہیں بے حد پاس تھا۔ جنہوں نے آزادی کے لئے ترنگے پر چمکے سلیے میں بڑی بہادری سے جدوجہد کی۔ لیکن ہندوستان نے اس صوبے سے اپنا ناتھ اٹھالیا۔ اور خان

عبدالغفار خان کے شکایت آمیز قول کے مطابق ”پٹھانوں کو بھیرپوں کے آگے پھینک دیا۔“ اسی طرح مسلم لیگی لیڈروں کو ہندوستان میں بہت سے ایسے علاقوں سے ہاتھ دھونا پڑا جن پر وہ اپنا حق جلتے رہتے تھے۔ اس سلسلے میں حیدرآباد کی مثال خاص طور پر قابل ذکر ہے جسے مسلم تمدن کے ایک مرکز کی حیثیت سے بڑی عرق ریزی سے تعمیر کیا گیا تھا۔ ایک علاقے کی حیثیت سے کشمیر ان متذکرہ صدر خطوں سے نہ تو زیادہ اہم ہے اور نہ ہی اس کی جذباتی اپیل ان سے بڑھ کر ہے۔ یہاں پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اتنا شور و غوغا بلا ضرورت ہی کیا جا رہا ہے؟ اصل میں اس زبردست کش مکش کی اصل وجوہات بہت زیادہ گہری ہیں۔ جب اس سلسلے کا بے نظر غائر مطالعہ کیا جاتا ہے تو یہ بات سامنے آجاتی ہے کہ کشمیر میں ہندوستان اور پاکستان اُمولوں کی ایک دُور رس جنگ لڑنے میں مصروف ہیں۔ ۱۹۴۷ء میں تقسیم کے وقت معاملے کی خواہ کوئی بھی نوعیت رہی ہو، پچھلے اٹھارہ سال کے واقعات و کوائف نے ثابت کر دیا ہے کہ یقیناً دی طور پر یہ ایک نظریاتی جنگ ہے جس میں فریقین شعوری یا غیر شعوری طور اُن اُمولوں کے لئے نبرد آزما ہیں جن کی یہ دُوملک علم برداری کرتے ہیں۔ ہندوستان نے غیر مذہبی جمہوریت کو اپنی منزل مقصود قرار دیا ہے جس کے تحت اس وسیع و عریض ملک میں رہنے والے بھانت بھانت کی زبانیں بولنے والے طرح طرح کے عقائد میں یقین رکھنے والے ذات پات، رنگ و نسل یا صنف کے امتیاز کے بغیر مساوی درجہ حاصل کرنے والے شہریوں کی حیثیت سے زندگی بسر کریں۔ جنہیں قانون کی نظر میں برابری کا درجہ حاصل ہو۔ پاکستان نے اس کے برعکس ایک مذہبی سلطنت بنانے کا فیصلہ کر لیا ہے، جہاں اسلام کے اُمولوں کے مطابق حکومت کی جائے گی۔ پاکستانی لیڈر چاہے زبان سے کتنی ہی لن ترانیاں کیوں نہ کہیں، اس قسم کی مملکت میں مختلف مذاہب کے ماننے والوں کے درمیان بہر حال امتیازی سلوک ہوتا رہے گا۔ لہذا یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کشمیر کا معرکہ علاقائی مفادات سے زیادہ اس بات کا فیصلہ کرے گا کہ مستقبل میں اس چھوٹی اور خوبصورت وادی میں کون سا نظام زندگی برسرِ اقتدار رہے گا۔ کیونکہ یہ بات صاف ہے کہ اگر کشمیر ہندوستان کے ساتھ رہا تو عوام کو سیاسی زندگی میں سیکولر ازم کو اپنے مقصد کی حیثیت سے اپنانا پڑے گا۔ لیکن اگر اس کے برعکس معاملہ پیش آیا تو عوام کو قرونِ وسطیٰ کے ایک کہن سال نظریے کی بالادستی تسلیم کرنا ہوگی۔

اس بحث کی ابتدا میں ہی اس حقیقت کو مان لینا ضروری ہے کہ اس تنازعے کی پچھلی تاریخ کے پیش نظر کشمیر کی صورت حال کا اثر صرف برصغیر تک ہی محدود نہیں رہ سکتا؛ اس کے عالم گیر شیرازہ

عواقب برآمد ہوں گے؛ اور ایشیا و افریقہ کے نوآزاد اور اُبھرتے ہوئے ممالک پر اس کا فیصلہ کن اثر پڑنا لازمی ہے۔

غیر مذہبی اور مذہبی نظریات

آزادی کے لئے انسان کی جدوجہد کی کہانی اتنی ہی پرانی ہے جتنی خود انسان کی تاریخ! انسان کی زندگی کی سب سے بڑی سمجرت یہ ہے کہ وہ پابندیوں کے بغیر مسلسل طور پر اپنی شخصیت کے تخلیقی جوہر دریافت اور ظاہر کرتا رہے۔ اُس نے سماج کی تشکیل اس لئے کی تاکہ یہ سعی اشتراک و تعاون کے اجتماعی انداز میں آگے بڑھائی جاسکے۔ قدیم انسانی سماج میں قبیلے کا قانون حرفِ آخر تھا۔ ایک قبیلے کے افراد اپنے کو بھائی کہتے تھے، لیکن جو بھی اس دائرے سے باہر ہوتا، اُسے دشمن کہا جاتا اور اُس کے ساتھ سختی کا سلوک کیا جاتا۔ قبیلہ وادی سماج کے نقائص جو کچھ بھی رہے ہوں، اپنے زمانے میں اس نے انسان کو وحشی زندگی سے نجات دی اور یہ آزادی کی راہ پر اُس کے سفر کی پیش رفت ثابت ہوا۔

... قدیم یونان میں تمدن کا ایک شاندار معیار حاصل کیا گیا اور انسانی تاریخ میں پہلی بار جمہوریت کے نیک نسب العین کا تصور پیدا ہوا۔ لیکن یونانی سماج طبقہ اُمراء اور عامیوں میں بکھرا ہوا تھا۔ میکنز کی شہری ریاستوں میں بہت کم لوگوں کو ووٹ دینے کا حق تھا۔ غلاموں اور عورتوں کی کثیر تعداد اس سے محروم تھی۔

انسانی سماج جامد نہیں ہے۔ یہ ایک متحرک تنظیم ہے۔ لہذا وقت گزرنے کے ساتھ انسانی سماج ترقی پذیر ہوتا گیا اور قبیلہ وادی نظام، روشن خیال افراد کو مطمئن کرنے یا انسانیت کی کوئی مفید خدمت انجام دینے سے معذور ہو گیا۔ اس کے اصول اور اس کی قدریں نہ صرف اب کسی کام کی نہیں رہی تھیں بلکہ وہ نقصان دہ بنتی گئیں اور انسانی ارتقا کا سفر جاری رکھنے کے لئے ان کی تبدیلی لابدی بن گئی۔ دُنیا کے عظیم مذاہب — بڑھت، عیسائیت اور اسلام — قبائلی نظام کو ختم کرنے کے بعد اُبھرے اور انہوں نے زیادہ وسیع بنیادوں پر انسانی برادری کی تعمیر کے لئے کوشش کی۔ حقیقت یہ ہے کہ تمام مذاہب، انسان اور انسان کے درمیان قومیت، رنگ یا طبقے کی بنا پر امتیاز ختم کرنے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ مختلف قبائل کے بے شمار خداؤں نے نظریہ توحید کے تحت ایک واحد اور مختار خالق پر زور دیا۔ مختلف مذاہب کے فیضان کے تحت بڑی بڑی ریاستیں وجود

ثقافت نمبر

میں آئیں۔ بلکہ بڑی بڑی سلطنتیں قائم ہوئیں۔ اس طرح قبائلی نظام کو آہستہ آہستہ ختم کیا گیا اور اگر کسی کو اس کے ساتھ ہمدردی رکھتے ہوئے پایا جاتا تو اُسے انسانی آزادی کا دشمن تصور کیا جاتا۔ قرونِ وسطیٰ میں ساری دُنیا میں مذہبی نظریات کا طوطی بولتا رہا۔ لیکن اپنا تاریخی کردار ادا کرنے کے بعد مذہب بھی رجعت پسندوں اور مفادِ خصوصی رکھنے والوں کے ہاتھ کا آلہ بن گیا۔ اگرچہ اس کے تحت خدا کے تمام بندوں میں مساوات کا دعویٰ کیا جاتا رہا؛ لیکن عملی طور پر معتقدوں اور منکرینوں کے درمیان بڑی بڑی دیواریں کھڑی کر لی گئیں۔ جہاں اول الذکر کو قانون کے تحت بڑا ترجیحی سلوک ملتا وہاں آخر الذکر کے ساتھ بڑا امتیازی سلوک کیا جاتا رہا۔ جلد ہی مذہب اپنی صفوں میں اختلاف کرنے والوں کے خلاف ہو گیا اور اس کے حامیوں میں بڑی خون ریز جنگیں ہونے لگیں۔ اس کا انقلابی کردار ختم ہو گیا اور اس نے ظلمت پسندی کی مدد کی اور ترقی کی مخالفت۔

تمام مذاہب ایک اُن دیکھی قوت کو جسے مختلف ناموں سے پکارا جاتا ہے، میں اعتقاد رکھتے ہیں۔ اُن کے خیال کے مطابق وہ حاکم مطلق اور عدل کا سرچشمہ ہے۔ اس طرح سے مختلف مذاہب کی سلطنتوں میں حکمران کو زمین پر خدا کا ایجنٹ یا نائب مانا گیا۔ جو اپنا حکم و اقتدار خدا سے حاصل کرتا ہے۔ اس پس منظر میں جمہوریت کے پھیلنے کا کوئی امکان مشکل سے ہی موجود تھا۔ لیکن قبائلی نظام کی طرح مذہبی عقیدے نے بھی صدیوں تک انسانی ترقی کے پہیوں کو گھمائے رکھا۔ اس کے تحت بڑی بڑی سلطنتیں قائم ہوئیں، جنہوں نے انسان کی اقتصادی ترقی میں اہم رول ادا کیا۔ اور علم و دانش کے افق وسیع کر دیے۔ جب مذہب کی تخلیقی قوتیں ماند پڑ گئیں تو اس نے قتل و خون اور غارت گری کا ایک طوفان برپا کر دیا۔ فن اور تمدن کی نشاۃ الثانیہ کی تحریک پاپائیت کے سایے تلے ہی پیدا ہو گئی۔ کچھ روشن خیال پادریوں نے طبعی سائنس میں کچھ تجربات شروع کئے گیارہویں سے اٹھارہویں صدی عیسوی تک سائنس کی مختلف شاخوں میں بڑی معرکتہ آلا دریا۔ فتنے ہوئیں جنہوں نے مذاہب کا بیٹنا دیں ہلا کر رکھ دیں۔ اس کا وجہ سے انسانی آزادی کے کسی نئے ہتھیار کی ضرورت پیدا ہو گئی۔

سائنس کی مختلف شاخوں میں نئی دریافتوں سے دُنیا میں بے مثال اقتصادی خوش حالی پیدا ہو گئی۔ اقوام کے درمیان بہت سی دیواریں ڈھ گئیں، فاصلے مٹ گئے۔ بونسلیں اب تک ایک دوسرے سے نا آشنا تھیں، اُن میں ربط و امتزاج پیدا ہونے لگا۔ اس سے بھی زیادہ شیرازہ

اہم بات یہ ہوئی کہ بہت سے اساطیری نظریے، خانہ ساز تعصبات، اور تنگ نظر عقائد ان دھاکوں سے تباہ ہو گئے۔
 یکے بعد دیگرے مختلف مذہبی ریاستیں نئے نظریات کی دھواں دھار پیش قدمی کی مزاحمت نہ کر سکیں اور ان کا
 شیرازہ بکھرنے لگا۔ انسانی ذہن میں نظریاتی بحران پیدا ہو گیا۔ فرانسیسی قاموسیوں
 (Encyclopaedists) نے یہ چیلنج قبول کیا۔ انہوں نے انسانی معاملات میں مافوق الفطرت عنصر کو
 خارج کر کے انسانی مسائل کو عقل و خرد کی بنیاد پر حل کرنے پر زور دیا۔ انہوں نے ریاست کا سکیولر آدرش
 پیش کیا۔ انقلاب فرانس نے ان قاموسیوں کا فلسفہ قبول کر کے "آزادی، مساوات اور برادری"
 کو اپنا نشانِ راہ قرار دیا۔ دنیائے جدید کا جنم ہو گیا۔

گزشتہ ایک سو ستر (۱۷۰) برس سے مذہبی نظریات کے علم بردار سکیولر ازم کی پیش قدمی کو روکنے
 کی ناکام کوشش کرتے رہے ہیں۔ ایک مذہبی ریاست چننے ایسے لوگ ہی وجود میں لاسکتے ہیں اور اس پر
 حکومت کر سکتے ہیں جنہیں مطلق خدا کی پروانہ حاصل ہو چکا ہو۔ عوام کا کام یہ ہو گا کہ وہ اُن کی پیروی کریں
 اور اُن کے احکام کی تالیف داری کریں۔ "آزادی، مساوات اور برابری" کا آدرش مذہبی نظریے کی عین
 ضد ہے۔ لیکن آج کل کی دنیا میں جذبہٴ محرت کو اس قدر بالادستی حاصل ہے کہ جہاں رجعت پسند مذہبی
 ریاستیں قائم کرنے کی کوشش کرتے ہیں وہاں وہ بھی جمہوریت کے گن گانے اور اس پر قائم رہنے کے
 دعوے کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ لیکن جمہوریت اور سکیولر ازم شانہ بشانہ چلتے ہیں۔ ایک کا وجود
 دوسرے کا محتاج ہے۔ جتنی کسی ریاست کے سیاسی مسائل میں مذہبی نظریے کی کار فرمائی ہوگی، اتنی
 ہی یہ آزادی اور جمہوریت سے دور ہو جاتی ہے۔ تمام وہ ملک، جن کا کوئی سرکاری مذہب ہے یا جو
 عوامی معاملات کو مذہبی کسوٹی پر حل کرنے کے روادار ہیں، وہ قرونِ وسطیٰ میں رہتے ہیں۔ وہ اُس ترقی
 سے استفادہ نہیں کر سکتے جو سائنس اور فلسفے کی پیش قدمی سے ممکن بن گئی ہے۔ تاریخ کا ابتدا
 سے ہی رجعت پسند اور ترقی پسند قوتوں کی یہ آویزش جاری رہی ہے۔ انسانیت کی پیش قدمی میں کئی
 جگہ ترقی کے مقصد کو کچھ عارضی پسائیاں دیکھنا پڑی ہیں۔ لیکن آخری فتح بہر حال نئی انقلابی طاقتوں
 نے ہی حاصل کی ہے۔ انقلاب فرانس نے راستے کی نشان دہی کی اور یورپ اور شمالی امریکہ میں آہستہ
 آہستہ ریاستوں کے معاملات میں مذہب کی جگہ سکیولر ازم کو حاصل ہوتی گئی۔ وہ قومیں جو فرسودہ
 اور زائد المیعاد نظریات کو سینے سے لگائی بیٹھی ہیں، تاریخ کے عقبی پانیوں میں رہ رہی ہیں۔ لیکن
 جلد یا بدیر انہیں ایک ذہنی تبدیلی سے دوچار ہونا ہی پڑے گا۔ انہیں مذہبی نقطہٴ نظر کو تلافی دیکر

ترقی پسند راستے کو اختیار کرنا ہی ہوگا۔

اس سلسلے میں پاکستان کے معاملے کا مطالعہ کرنا کافی بر محل ہوگا۔ برصغیر کو تقسیم کرنے کا خیال صرف مذہبی اور فرقہ دارانہ وجوہات کی وجہ سے پیدا ہوا۔ مسلم لیگی لیڈر دس سال سے زیادہ عرصے تک ایک مسلم سلطنت کے قیام کے لئے سر توڑ کوششیں کرتے رہے۔ لیکن جب آخر کار یہ محبوب خواب پورا ہو گیا تو تحریک کے قائد اعظم محمد علی جناح نے تسلیم کیا کہ موجودہ وقت میں کوئی مستحکم اور ترقی پسند ریاست مذہب کو قومیت کی بنا پر پروان نہیں چڑھ سکتی۔ ۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کو پاکستان آئین راسمیلی کے افتتاحی اجلاس سے خطاب کرتے ہوئے انہوں نے کہا:

”اگر آپ جذبہ تعاون سے کام کریں۔ ماضی کو بھول کر اور گھر سے مردوں کو ان کے حال پر چھوڑ کر کام کریں تو میں کہوں گا کہ آپ میں سے ہر شخص چاہے وہ کسی بھی فرقے سے تعلق رکھتا ہو، چاہے اُس کی رنگت کیسی ہی کیوں نہ ہو، مملکت کا برابر کا شہری ہے اُسے ہر قسم کے برابر حقوق، مراعات اور ذمہ داریاں حاصل ہیں۔“

... ”آپ اپنے مندرول کو جانے کے لئے آزاد ہیں۔ چاہے آپ کسی بھی مذہب سے تعلق رکھتے ہوں۔ مملکت پاکستان میں آپ کو اپنے مخصوص طرز میں عبادت کی پوری آزادی حاصل ہے۔ مملکت کے کاروبار سے کسی قسم کا واسطہ نہیں۔“

ایک اور موقع پر جنرل صاحب نے کہا:

”ہم اس مملکت میں کسی فرقے کے ساتھ کوئی امتیاز یا کوئی فرق نہیں کرنا چاہتے۔ نہ ہم رنگ نسل کے جھگڑوں میں پڑنا چاہتے ہیں۔ ہم اس بنیادی اصول سے اپنی ریاست کا کام شروع کرتے ہیں کہ ہم سب ایک ہی ملک کے باشندے اور برابر کے باشندے ہیں۔ ہندو ہندو نہیں رہے گا اور مسلمان مسلمان نہیں رہے گا۔ یہ میں مذہبی معنوں میں نہیں کہہ رہا ہوں کیونکہ وہ ہر شخص کا ذاتی معاملہ ہے بلکہ میں یہ سیاسی معنوں میں ملک کے شہریوں کی حیثیت سے کہتا ہوں۔“

[سطروں پر خط مضمون نگار نے لگائے ہیں]

دو قومی تصویری کے پرچارک کی زبان سے اور اُس لیڈر کی زبان سے جس نے مسلسل طور پر مذہب کو قومیت کی بنیاد قرار دینے کی وکالت کی، یہ الفاظ بڑے معنی خیز ہیں۔ یہ اُس مقصد سے انکار ہے ثقافت نمبر

جس کے تسلیم کئے جانے کے لئے جناح صاحب نے اپنی عملی زندگی کے اکثر حصے میں ان تھک طریقے پر جدوجہد کی۔ لیکن چونکہ وہ ذہنی اور روحانی طور پر جدید نظریات سے متاثر تھے، لہذا وہ اپنی جدوجہد کے اختتام پر اس نتیجے پر پہنچے بغیر نہ رہ سکے کہ مذہبی نقطہ نظر کی بجائے سکیولر ازم ہی پاکستانی عوام کی مسرت اور خوش حالی کا ضامن ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اپنے ممتاز بانی کے ان ارشادات کو اس کے جانشینوں نے پس پشت ڈال دیا ہے۔ لیکن اس بات میں شک و شبہ کی کم ہی گنجائش ہے کہ اگر جناح صاحب زندہ رہتے تو پاکستان کی کہانی بالکل دوسری ہوتی!

سکیولر ازم اور کشمیر

پانچ ہزار سال کے عرصے میں کشمیر کے مقامی شاعروں نے عرق ریزی سے تاریخیں اور دوسری کتابیں لکھی ہیں۔ ان کا مطالعہ کرنے سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ دُنیا کے دوسرے حصوں کے لوگوں کی طرح کشمیری بھی رجعت پسندی اور ترقی دونوں قسم کے زمانوں سے گزر رہے ہیں۔ موٹی بات یہ ہے کہ جس طرح دُنیا کے دوسرے علاقوں میں ارتقائی عمل کے تحت آدمی دورِ وحشت سے قبائلی نظام، پھر مذہبیت اور آخر میں سیاسی معاملات میں غیر فرقہ دارانہ نقطہ نظر پر پہنچا ہے، اُسی طرح یہاں بھی معاملہ پیش کیا ہے۔ لیکن کشمیر میں تمدنی ترقی میں کچھ خاص رجحانات نمایاں رہے ہیں جو صرف کشمیر کے ساتھ مخصوص ہیں۔ بدھ مت کے زوال کے بعد کشمیری مفکروں نے ایک نئے فلسفے کو جنم دیا جسے "تریکا شاستر" کہتے ہیں۔ اس فلسفے میں قدیم ہندوستانی فلسفہ اور گوتم کے نظریات کا ایک امتزاج پیش کیا گیا تھا۔ اگرچہ بنیادی طور پر یہ آدرش وادی محور کے گرد گھومتا ہے لیکن اس میں حقیقت موجود کا بھی احساس پایا جاتا ہے اور عقلیت کے عناصر بھی۔ "تریکا شاستر" کے تمام مبصرین نے لکھا ہے کہ ایک نظام، فلسفہ یا سائنس کے ایک درس کی حیثیت سے یہ بلا تیز رنگ و نسل ساری انسانیت کے لئے ہے۔ تقریباً چھ سو سال یعنی آٹھویں سے چودھویں صدی عیسوی تک تریکا شاستر کشمیر پر چھایا رہا۔ اور یہاں کے لوگ اپنی نجی اور عوامی زندگی اسی کے اصولوں کے مطابق ڈھالتے رہے۔ حکمرانوں کا چٹاؤ اور ظالم حکمرانوں کی برطرفی کشمیر کی تاریخ کے لئے کوئی ان جانی بات نہیں۔ بیچ ذاتوں کے اشخاص اور ایسے افراد، جو مروجہ شادیوں کے دائرے سے باہر پیدا ہوئے، بھی اپنی محنت اور ذہانت کی وجہ سے یہاں سلطنت کے اعلیٰ عہدوں ... اور عزت و عظمت کی چوٹیوں پر پہنچے ہیں۔ عورتوں کو ثقافت نمبر

اس بات کے پورے مواقع دئے جاتے تھے کہ وہ سماجی زندگی کے کسی بھی حلقے میں اپنے جوہر کا مظاہرہ کریں۔ وہ گھریلو زندگی سے سیاسی سطح پر آگئی تھیں۔ آزاد تھیں، زمینوں اور دوسری غیر منقولہ جائیداد کی مالک تھیں، اپنی جائیدادوں کا انتظام خود کرتی تھیں اور میدان جنگ میں جرنیلوں اور فوج کے سربراہوں کی حیثیت سے شمشیر آزما ہوتی تھیں۔ "چار ممتاز خواتین نے ملکوں کی حیثیت سے مطلق اقتدار سنبھالا تھا۔ بہت سی خواتین نے نابالغ پادشاہوں کی سرپرستوں کی حیثیت سے حکمرانی کے جوہر دکھائے۔ یہ خواتین مسلح کے ہر ایک طبقے سے تعلق رکھتی تھیں بلکہ ان میں مروجہ خیالات کے مطابق سب سے نیچے طبقے یعنی چنڈالوں کی لڑکیاں بھی شامل تھیں۔

مسلمانوں نے کشمیر میں ۱۹۳۹ء میں اقتدار پر قبضہ کر لیا۔ اس طرح سے یہ ملک اسلام کے اثر و نفوذ کی زد میں آگیا اور یہاں لوگ نئے مذہب پر ایمان لانے لگے۔ مسلمان مبلغین کی ایک بڑی تعداد کی آمد کے ساتھ کشمیر میں ایک نیا نظریاتی ٹکراؤ وجود میں آگیا۔ ایک طرف تو غیر ترقی پسندیت نے اسلام کی زبردست مزاحمت کی۔ مگر دوسری طرف تریکا فلسفیوں نے اس کا تنقیدی نقطہ نظر سے جائزہ لے کر اس کے بعض اوصاف کو سراہا۔ اس طرح سے یہاں ایک متحرک اور مشترکہ تمدن پیدا ہو گیا۔ جسے "مذہبی انسان دوستی" سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ یہ اپنے مفہوم کے لحاظ سے بڑی آزاد خیال ہے اور اس میں کشمیر کے فلاسفہ کے طویل تجربات اور گہری غور و فکر کے اثباتی عناصر کی آمیزش ہے۔

اس مکتب فکر کی بانی لکھ عارفہ تھیں۔ جنم کے لحاظ سے وہ برہمنوں سے تعلق رکھتی تھیں ان کے سب سے ممتاز چیلے شیخ نور الدین ولی تھے۔ جنہیں محبت سے نندہ ریشی کہہ کر پکارتے ہیں۔ اس حقیقت کے پیش نظر کہ ان دونوں بزرگوں کو ہندو اور مسلمان ایک جیسی عقیدت سے اپناتے ہیں، اس بات میں کوئی شبہ نہیں رہنا چاہیے کہ ان کا فلسفہ بنیادی طور پر غیر فرقہ دارانہ ہے۔ دونوں رہنماؤں نے تمام انسانوں کی محبت پر زور دیا اور اس میں جنم قبیلے اور صنف کی تفریق کو ماننے سے انکار کر دیا۔ اس کے علاوہ انہوں نے عورت اور مرد کے درمیان مساوات کا نظریہ پیش کیا۔ حضرت شیخ نور الدین ولیؒ کی وفات کے بعد ان کے چیلوں نے مذہبی انسان دوستی کا ایک سلسلہ قائم کر دیا جس کے علم برداروں کو "ریشی" یا "بابا" کہہ کر شیرازہ

”پکارا جاتا ہے۔ اُن کے متعلق لکھتے ہوئے مغل بادشاہ جہانگیر اپنی ”تزک“ میں رقم طراز ہے: ”وہ بڑی سادگی کے مالک ہیں اور تکبر انہیں چھو بھی نہیں گیا ہے۔ وہ کسی کو گالی نہیں دیتے۔ وہ حرص کی زبان اور لالچ کے قدم کی باگ کھینچ لیتے ہیں۔ وہ گوشت نہیں کھاتے۔ اُن کی بیویاں نہیں ہیں۔ وہ ہمیشہ راستوں میں میوہ دار درخت لگاتے رہتے ہیں تاکہ راہ گیر ان سے مستفید ہو سکیں۔ خود وہ کسی فائدے کے طلب گار نہیں۔“

نندہ ریشی وادی کے لوگوں کے لئے سب سے قابل احترام ریشی ہے اور یہ بات کہنا مبالغہ نہ ہوگی کہ اُن کے افکار و تریکا فلسفے سے کافی متاثر رہے ہیں اور اس وقت کشمیری مسلمانوں کی دانش و رازہ زندگی پر ان کا اثر بے حد گہرا ہے۔ اسی لئے وادی میں اسلام جس شکل میں موجود ہے، وہ وادی کے باہر سے مروج اس مذہب کے رنگ و روپ سے کسی قدر مختلف ہے۔ ایک کشمیری مسلمان کے اپنے ہندو ہم وطنوں کے ساتھ بہت سے تعصبات بندھے ٹکے نظریات، بُت پرستانہ میلانات کے علاوہ سماجی آزادیاں اور فہمی بالیدگی کے عناصر مشترک ہیں۔ جو ہندوستانی برصغیر کے دوسرے حصوں میں رہنے والے مسلمانوں کے لئے نامعلوم شے کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ وادی میں ہندو پر اسلام نے بھی بڑے گہرے اثرات مرتب کئے ہیں۔ پانچ سو سال کی مسلمان حکومت کے دوران یہاں ہندو مت نے اپنا رنگ و روپ اس قدر تبدیل کر لیا کہ آج مشکل سے ہی اس کی پہچان کی جاسکتی ہے۔ اس تہذیبی امتزاج کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہاں جو نیا تمدن وجود میں آیا۔ وہ زیادہ وسیع بنیادیں رکھتا تھا۔ اس میں انسانی زندگی اور شخصیت کی توقیر کا زیادہ گہرا احترام تھا۔ اس میں اختلاف رائے کو برداشت کرنے کا زیادہ مادہ تھا۔ اس کے علاوہ قتل و غارت اور بے رحمی کے لئے اس میں کوئی گنجائش نہیں تھی — یہی وہ لوازمات ہوتے ہیں جن کی بنیاد پر سکیولر ازم اور جمہوریت کی عمارت تعمیر کی جاتی ہے۔ سلطان سکندر بُت شکن کے واحد استثنائے بغیر تمام مسلمان حکمرانوں نے اپنے امور سلطنت میں مذہبی رواداری کے اصولوں کو خاص جگہ دی۔ بلا شک سکندر بُت شکن نے شریعت کی بنیاد پر ایک مذہبی ریاست تعمیر کرنا چاہی۔ لیکن اُسے شدید ناکامی کا منہ

دیکھنا پڑا۔ وہ صرف افراتفری اور بے چینی کو جنم دینے کا باعث بنا۔ اُس کا نامو فرزند زین العابدین سکھو لازم کا ایک راسخ الاعتقاد پیر و تھا۔ حکومت کی کار فرمائی میں مذہبی انسان دوستی کے اصول کو جگہ دے کر اُس نے وادی میں ایک سنہری زمانے کا آغاز کیا۔ زین العابدین نے انتظامیہ اور عوامی کردار کی وہ نظریں قائم کیں جسے بعد کے ممتاز حکمرانوں اور رہنماؤں نے اپنانے کی کوششیں کیں۔

مشرک کشمیری تمدن کے ارتقا کی تاریخ سے بے خبر ہونے کی وجہ سے یرونی مسلمان وادی کے مسلمانوں کے روادارانہ رویے اور اُن کے غیر فرقہ دارانہ کردار پر سخت حیران رہ جاتے ہیں۔ لیکن جو کوئی بھی شخص کشمیری تاریخ کا کھلے دل اور کسی تعصب کے بغیر مطالعہ کرے گا، اُسے لوگوں کے غیر مذہبی نقطہ نظر کے متعلق کوئی غلط فہمی نہیں ہو سکتی۔

اس قسم کے شان دار تمدنی ورثے کا مالک ہوتے ہوئے کشمیر جدید سائنسی دور کی دہلیز پر کھڑا تھا۔ جب برطانوی سامراج نے دوگرہ ہمارا جہ گلاب سنگھ کے ہاتھ ۱۸۴۶ء میں کشمیر کو فروخت کر دیا۔ یہ فروخت ملی جلی نعمت ثابت ہوئی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ کچھ جدید نظریات یہاں آئے۔ لیکن ہندوستانی سیاست سے خاص طور پر پنجاب کے واقعات سے گہری وابستگی سے کشمیری مسلمانوں میں تھوڑا سا مذہبی لڑپن منتقل ہو گیا۔ چاہے یہ اُن کی بنیادی فطرت سے کتنا ہی متضاد کیوں نہ تھا۔ اسی لئے جب اس صدی کی ابتدا میں ایک سماجی جمہوریت کے لئے تحریک شروع ہوئی تو اُس نے ایک فرقہ دارانہ رنگ اختیار کر لیا۔ ۱۹۳۲ء میں کشمیر مسلم کانفرنس کی بنیاد ڈالی گئی جس کا مقصد دوگرہ ہمارا جہ کے مطلق العنان اقتدار کا خاتمہ کر کے اس کی جگہ ایک ذمہ دار نظام حکومت قائم کرنا تھا۔ سات سال کے لئے ریاستی سیاسیات پر مذہب کی عمل داری رہی اور مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان ایک بڑی خلیج حائل رہی۔ خوش قسمتی سے تحریک کے شروع کرنے والوں کو جلد ہی اس بات کا احساس ہو گیا کہ ریاست کا مذہبی نظریہ عوام کو اپنی منزل تک نہیں پہنچا سکتا۔ چنانچہ ۱۹۳۶ء میں تاریخی اہمیت کا ایک واقعہ رونما ہوا جب مسلم کانفرنس کو نیشنل کانفرنس میں تبدیل کر دیا گیا۔ نئی جماعت پر ریاست کے تمام باشندوں کے دروازے بلا تميز رنگ نسل اور مذہب و صنف کھول دئے گئے۔ اس طرح سیاست کو سکھو لفظ لے کا تابع بنایا گیا اور کشمیر اُس راستے پر گامزن ہو گیا جس کی منزل منہا سماجی جمہوریت تھی۔

اس عظیم تبدیلی کا تذکرہ کرتے وقت کچھ اہم نقطوں پر غور کرنا ضروری ہے۔ سیاست کو غیر مذہبی رنگ دینے کا جو فیصلہ بارسوخ مسلمان لیڈروں نے کیا (مسلم کانفرنس کے خاص اجلاس میں ۱۸ اسیں سے

۱۷۸۱ء میں نے اس کے حق میں فیصلہ دیا) اُس میں کسی قسم کی بیرونی مداخلت یا دباؤ کا عنصر شامل نہ تھا۔ یہ بات خاص طور سے یاد رکھنے کے قابل ہے کہ جن رہنماؤں نے بڑے جوش و خروش سے سکیولر ازم کی حمایت کی اُن میں شیخ محمد عبداللہ، چودھری غلام عباس، مرزا محمد افضل بیگ اور مولانا محمد سعید مسعودی کے علاوہ خواجہ غلام محمد صادق بھی شامل تھے، جنہوں نے اجلاس کی صدارت کی۔ اپنے تمدنی پس منظر اور سات سال تک علی سیاست کے میدان میں حاصل شدہ تجربات کی بدولت یہ رہنما اپنے آزادانہ غور و فکر سے اس نتیجے پر پہنچے کہ مذہب کو سیاست کی بنیاد بنانے سے قومی ترقی کا مقصد خسارے میں رہے گا اور لوگوں میں شکست خوردگی پیدا ہو جائے گی۔ اس کے بعد جو واقعات پیش آئے (اُن سے اس فیصلے کی دانش مندی ظاہر ہو گئی۔ جول جول وقت گزرتا گیا، آزادی کی قوتیں مضبوط ہوتی گئیں اور ڈوگرول کے مطلق العنان اقتدار میں شکاف پڑتے گئے۔ یہ عمل ۱۹۴۷ء میں نقطہ عروج پر پہنچ گیا جب برصغیر تقسیم ہو گیا اور کشمیر کے سامنے یہ مسئلہ پیدا ہوا کہ اُسے سکیولر ہندوستان یا مذہبی پاکستان کس میں شامل ہو جانا چاہیئے۔ یہ ایک بڑا نازک مسئلہ تھا اور جو بھی فیصلہ لیا جاتا اُس میں مشکلات کا پیدا ہو جانا لازمی تھا۔ لیکن اس کے باوجود نیشنل کانفرنس نے اپنے سب سے بڑے لیڈر شیخ محمد عبداللہ کی رہنمائی میں بڑے غور و فکر کے ساتھ فیصلہ کر لیا کہ کشمیر ہندوستان کے ساتھ الحاق کرے گا۔ ریاست کی سب سے بڑی تنظیم کی حمایت کے بل بوتے پر ہمارا جن نے انڈین اینڈی پیمنٹس ایکٹ کے تحت دستاویز الحاق پر دستخط کر دیئے۔ قانونی اور آئینی حیثیت سے کشمیر جمہوریہ ہند کا ایک حصہ بنا۔ لیکن جذباتی ایک جہتی کاملہ حل طلب رہا۔

عظیم جدوجہد

مغرب کے سیاسی مفکروں جیسے جان سٹوارٹ مل کی فکر انگیز تحریروں سے متاثر ہو کر، جذبہ حب الوطنی سے سرشار ہو کر، امریکی اور فرانسیسی انقلابیوں کے آدرشوں سے فیضان حاصل کر کے اور آزاد خیال برطانوی حاکموں سے حوصلہ افزائی پا کر، تعلیم یافتہ ہندوستانیوں کے ایک چھوٹے سے گروہ نے پچھلی صدی (۱۹۰۰ء) کی آٹھویں دہائی میں آزادی ہند کے لئے کوشش کرنے کے لئے انڈین نیشنل کانگرس کی بنیاد ڈال دی۔ ابتدا سے ہی آزادی کی اس تحریک کو فرقہ وارانہ مصلحتوں سے بالاتر رکھا گیا۔ کوئی ہندوستانی چاہے اُس کے مذہبی عقائد کچھ ہی کیوں نہ ہوں اُس تنظیم میں شرکت کر کے اس کی کارروائیوں میں حصہ لے سکتا تھا۔ اس کے صدور میں اکثریتی فرقے کے اشخاص کے علاوہ مسلمان عیسائی اور سرگرمیوں میں حصہ لے سکتا تھا۔ اس کے صدور میں اکثریتی فرقے کے اشخاص کے علاوہ مسلمان عیسائی ثقافت نمبر

اور پارسی رہنما بھی شامل تھے۔ ظاہر ہے کہ تنظیم کے محب وطن بانیوں کا تاریخی شعور بڑا صحت مند تھا۔ اور وہ اپنے نقطہ نظر میں ترقی پسند اور عقلیت پسند تھے۔ اس لئے یہ تحریک جلد ہی پھیلنے لگی اور برطانوی سامراج کے بعد دیگرے مراعات دینے پر مجبور ہو گیا۔ لیکن اس صدی کی کروٹ پر ایک انتہا پسند گروہ کانگریس میں داخل ہو گیا جس نے تحریک آزادی میں ہندو فرقہ پرستی کا زہر بھرنے کی کوشش کی۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ یہ ناپسندیدہ رجحان طاقت ور بنتا گیا۔ لیکن تحریک مقبول سے مقبول تر ہوتی گئی اور برصغیر کے کروڑوں باشندوں کی اکثریت اس کے پرچم کے نیچے منظم ہو گئی۔

اس صدی کی چوتھی دہائی میں ہندوستانی تحریک فیصلہ کن موڑ پر پہنچ گئی۔ لیکن کانگریسی لیڈر مسلمانوں کو یہ باور دلانے میں کامیاب نہیں ہوئے کہ ایک آزاد ہندوستان میں ہندو اکثریت کی قومی حکومت کے ہاتھوں ان کے ساتھ منصفانہ سلوک ہوگا۔ اس بات کی وجوہات پر تفصیلی بحث اس مضمون کی حدود سے باہر ہے۔ اس صورت حال کے لئے کئی وجوہات ذمہ دار تھیں۔ ہندو اور مسلمان ایک دوسرے سے غیر صحتانہ انداز میں دور رہے۔ مسلم لیگی لیڈروں نے یہ تباہ کن نظریہ اختراع کیا کہ ہندو اور مسلمان دو الگ الگ قومیں ہیں جو اکٹھے نہیں رہ سکتیں؛ اس لئے برصغیر کو مذہبی بنیادوں پر تقسیم کیا جانا چاہیئے۔ دو قومی نظریے کی جاذبیت نے مسلمانوں کو متوجہ کیا اور یہ مطالبہ زور پکڑتا گیا۔ کانگریسی لیڈر جو اقتدار حاصل کرنے کے لئے بے صبر تھے، اس خیال کے تھے کہ جب تک غیر ملکی حکمرانوں کے قدم ہمارے ملک کی سرزمین پر ہیں اور جب تک وہ الطاف و کرم کی بارش کر سکتے ہیں اس وقت تک مسلمان ہم وطنوں کا اعتماد حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ آخر کار بڑے تامل کے بعد انہیں حقیقت پسندی سے کام لینا پڑا؛ اور مذہبی بنیاد پر سارے برصغیر کے ہندو اور مسلم اکثریت کا بنیاد پر ٹکڑے کئے گئے۔ صرف مسلم اکثریت رکھنے والی ریاست کشمیر نے نئی مسلم سلطنت پاکستان میں شمولیت سے انکار کر دیا اور کانگریسی لیڈروں پر زور دیا کہ وہ ہمارا حصہ کی ہندوستان میں شامل ہونے کی پیش کش منظور کریں۔ اور اس کا توثیق کے لئے استصواب پر بھی آمادگی ظاہر کی گئی۔ پاکستان نے ہندوستان کے ساتھ کشمیر کے الحاق کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا مسلم لیگی لیڈروں نے کشمیر پر اس لئے اپنا دعوئے کیا کیونکہ یہاں کے باشندوں کی اکثریت مسلمان تھی۔ پاکستانی حکمران بار بار کہتے رہتے ہیں کہ کشمیر کے بغیر پاکستان نامکمل ہے۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اگر کشمیری عوام نے ہندوستان کے ساتھ رہنے کا فیصلہ کر لیا تو بھی انہیں اس کرنے

کی اجازت نہیں دی جائے گی۔ ایک عقلیت پسند اور جمہور پسند انسان کے لئے یہ بات انتہائی لغو اور غیر معقول ہے، لیکن مذہبی سیاست کے علم برداروں اور دو قومی نظریے میں یقین رکھنے والوں کے لئے یہ بات بالکل منطقی ہے۔

کسی قسم کی فصاحت و بلاغت بھی اس ناخوش گو اور حقیقت پر پردہ نہیں ڈالی سکتی کہ برصغیر کی تقسیم ہندوستانی سکیورٹیزم کی ایک بڑی ناکام یا بی نتیجہ ساز ۱۹۴۷ء میں دو قومی نظریے کو عارضی فتح حاصل ہو گئی تھی۔ پاکستان کے مقلدے میں ہندوستان خالصتاً ایک ہندو سلطنت کی حیثیت سے ابھر آیا۔ لیکن عزم صمیم رکھنے والے کانگریسی لیڈروں، خاص طور پر جواہر لال نہرو نے اس نظریے کے سامنے سر تسلیم خم کرنے اور شکست تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ ان کا سکیورٹیزم کے حریت پسندانہ اصولوں میں زبردست یقین تھا اور انہوں نے اس کی سر بلندی کے لئے زیادہ تازہ دم ہو کر اور زیادہ سرگرمی سے لڑنے کا فیصلہ کر لیا۔ اس معرکہ خیز و شرکاری رزم گاہ کے لئے کشمیر کا انتخاب ہوا۔ اپنے امتراجی تمدن، امن پسند روایات کے تحت اس تاریخی تجربے کے لئے انتہائی مناسب میدان تھا۔ پس کشمیر میں ہندوستان اور پاکستان کا تصادم صرف علاقائی مفاد کے لئے نہیں ہے بلکہ ان نظریات کی سرخ روئی کے لئے، جن کا پرچم دونوں ملک اٹھائے ہوئے ہیں۔ اس جنگ میں ایک خوب صورت سرزمین سے زیادہ قیمتی اور زیادہ اہم چیزیں داؤ پر لگی ہوئی ہیں۔ اس ٹکراؤ کے فیصلے سے صرف کشمیریوں کی قسمت ہی نہیں لٹکی ہوئی ہے بلکہ برصغیر میں رہنے والے ۷۷ کروڑ لوگوں کا مقدر بھی اس کے ساتھ وابستہ ہے بلکہ یہ کہنا بھی مبالغہ نہیں ہوگا کہ اس نظریاتی کشمکش کے ساتھ ایشیا اور افریقہ کی نوآزاد جمہوریتوں کا مستقبل بھی جڑا ہوا ہے۔ کیونکہ اس کے نتیجے سے یہ بات معلوم ہو گی کہ کشمیر میں سماجی قوتیں اتنی بچتے ہو گئی ہیں کہ وہ سماجی جمہوریت کی منزل کی طرف نشان دہی کریں۔ یا اپنے تمدنی ورثے اور سکیورٹیزم روایات کے باوجود یہاں ظلمت پسندی اور مذہبی تنگ نظری کی فتح ہوئی ہے۔

بہر حال یہ بات عاف ہے کہ کشمیر پر ہند پاک آویزش جلد ختم نہیں ہو سکتی بلکہ یہ طویل عرصے تک رنگ بدل بدل کر جاری رہے گی!

اٹھارہ برس کے تجربات

ہندوستانی رہنما وقت و وقت پر دعوے کرتے رہتے ہیں کہ کشمیر ہندوستان کی سکیورٹیزم جمہوریت ثقافت نمبر

کی علامت ہے۔ ایک حساب سے وہ صحیح کہتے ہیں۔ کیونکہ ۱۹۴۷ء میں مخالف حالات کے تحت انہوں نے دو قومی نظریے کے تحت برصغیر کی تقسیم منظور کی اور اب صرف کشمیر ہی ہندوستان کی ایک ایسی ریاست ہے جہاں مسلمانوں کی اکثریت ہے۔ لیکن ہندوستان اس بات کے لئے تعریف و توصیف کا مستحق ہے کہ تقسیم ملک کے بعد بدی کی جو طاقتیں سماج پر چھا گئی تھی اسکی بڑا نہ کرتے ہوئے لیڈروں نے سکیور ازم کا پرچم بلند رکھا اور ہندوستان نے ایک ایسا آئین اپنایا جس میں تنگ نظرانہ تعصبات کے لئے کوئی جگہ نہیں جس میں مذہبی تعصب کا ثابہ نہیں۔ جس میں فرد کی خود مختاری اور اُس کی توفیر کا احترام کیا گیا ہے۔ جس میں سماجی جمہوریت کے عقیدے پر یقین ظاہر کیا گیا ہے۔ جس میں ہندوستانیوں کو قرون وسطیٰ کی ظلمتوں سے نکلنے کے لئے پورے پورے مواقع دینے اور سائنسی دور میں قدم رکھنے کے مواقع بہم کئے گئے ہیں۔

ہو سکتا ہے کہ کبھی ہندوستان میں کسی طبقے نے آئین کے اعلیٰ اصولوں اور آرٹیکلز کے ساتھ قدم ملائے رکھنے میں پوک کی ہو۔ حکومت اور عوامی اداروں نے کبھی کبھی تنگ نظری کے رجحانات کا بھی مظاہرہ کیا ہے۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ غالب کوشش یہی ہے کہ تمام فرقوں کے ساتھ انصاف کیا جائے۔ اور اگر سملج کا کوئی حصہ غیر قانونی یا شرارت پسند حرکات پر اتر آئے تو اُس کے ساتھ سختی کا برتاؤ کیا جائے۔ مرکزی کابینہ، ریاستی حکومتوں اور ملک کے دوسرے مقامی انتظامیوں میں بڑی حد تک تمام فرقوں کو اپنے تناسب سے نمائندگی ملی ہے اور انہیں اپنی قابلیت اور محنت کے لحاظ سے عروج حاصل کرنے کے مواقع عطا کئے گئے ہیں۔ اس کے بالکل برعکس پاکستانی حکمران اپنے ملک کے لئے دس سال تک آئین بنانے کی کسی کوشش میں کام یاب نہ ہو سکے۔ تعجب ہے کہ پاکستانی لیڈروں نے پاکستان کی آئین ساز اسمبلی میں مسٹر محمد علی جناح کے اقتضائی خطبے کو نظر انداز کر کے سکیور ازم کو مسترد کر دیا اور ایک مذہبی ریاست کی بنیادیں ڈالنے کی کوششوں میں مصروف ہو گئے۔ لیکن ایک حکومت کا نافذ کیا ہوا آئین دوسری حکومت نے ردی کی ٹوکری میں ڈال دیا۔ اس وقت وہاں جو آئین رائج ہے وہ ایک جدید سملج کے شایان شان نہیں۔ کیونکہ اس میں مذہب کی مطلق العنان اور غیر جمہوری رُوح کارفرما ہے۔ اس میں مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان بڑی تفاوت رکھی گئی ہے۔ آخر الذکر کو دوسرے درجے کے شہری کی حیثیت سے جگہ دی گئی ہے جس کے نتیجے میں کبھی مداخلت کے منصب پر فائز ہونے کا حق نہیں۔ آئین کے ہر صفحے پر مذہب کی چھاپ ہے اور

اسی لئے مذہبی حالموں کو ملک کے اہم معاملات میں بڑی اہم آواز حاصل ہے۔ ایک مذہبی ریاست کا خاصہ ہی عدم مساوات ہوتی ہے اور غیر مسلم کبھی بھی اس قسم کے نظام میں مسلمانوں کے سے حقوق پانے کی توقع نہیں کر سکتے۔ نا انصافی کا یہ جذبہ مرکزی اور ریاستی وزارتوں میں نمایاں ہے۔ جہاں کوئی بھی غیر مسلم وزیر نہیں۔ انتظامیہ کے دوسرے اہم شعبوں میں بھی خال خال ہی کسی غیر مسلم کو جگہ دی جاتی ہے۔ آزاد کشمیر کے قیام کا اعلان کرتے ہوئے بڑے طمطراق سے اعلان کیا گیا تھا کہ یہاں کے باشندے جلد ہی اپنے خواہوں کی تعبیر دیکھیں گے اور ان آدرشوں کی تکمیل کر پائیں گے جن کے لئے وہ پچاس سال سے لڑ رہے تھے۔ لیکن گذشتہ اٹھارہ برس میں اس بد قسمت علاقے کے لوگوں کو کیا کیا برداشت کرنا پڑا، وہ ان کے پُر آشوب اور مصیبت زدہ زندگی کی دل ہلا دینے والی داستان ہے ہندو مطلق الغنائیت کے تحت انہوں نے تھوڑی بہت آئینی پیش رفت حاصل کی تھی۔ وہ بھی ان سے چھین لی گئی۔ اس علاقے کے مجبور مسلمانوں نے بار بار اپنی غلامی کی زنجیروں کو توڑنے کی بہادرانہ کوششیں کیں۔ لیکن ان کے ان ہم مذہبوں نے جن کی انصاف پروری سے تقسیم سے قبل یہ معصوم لوگ بڑی توقعات وابستہ کئے ہوئے تھے، انہیں بند و قوں اور نیروز سے دبا دیا۔ جب افراتفری کا دائرہ وسیع ہو گیا اور مسلم کانفرنسی حکومت اس پر قابو پانے کے نابل ثابت ہوئی تو پاکستانی حکومت نے کسی تاقل کے بغیر اس "آزاد" ریاست کو اپنی سرپرستی میں لے لیا۔ اس کی حیثیت ایک نو آبادی کی سی بنا دی گئی جس کا مختار کنگل مرکزی حکومت کے ایک جوائنٹ ریکرڈری کو بنا دیا گیا۔ جو عوام کی مرضی معلوم کئے بغیر صرف اپنی مرضی سے مقامی حاکموں کو معطل یا مقرر کر سکتا ہے۔

یہ بات بڑی معنی خیز ہے کہ پاکستان اور ہندوستان کی حالیہ جنگ میں جہاں ہندوستان کے لشکر میں ہندو مسلم، سکھ، عیسائی اور پارسی سپاہی شامل تھے وہاں پاکستان کی مسلح افواج میں ایک بھی ہندو سپاہی موجود نہیں تھا۔ ہندوستان میں بہادری کے اعلیٰ کارنامے دکھانے پر جو انعامات تقسیم ہوئے ان کے حاصل کرنے والوں میں تمام فرقوں کے لوگ شامل تھے بلکہ سب سے اعلیٰ اعزاز — پدم دیر چکر — مرنے کے بعد ایک مسلمان حوالدار عبدالحمید کو دیا گیا۔ لہذا یہ حیرت کی بات نہیں کہ اس جنگ کی وجہ سے ہندوستان میں فرقہ وارانہ یک جہتی کو بڑھا دیا۔ اور شش و پنج میں رہنے والے لوگوں کو اس بات پر قائل ہونا پڑا کہ سیکولرزم ترقی کا ایک شاندار ہتھیار ہے۔

لیکن کشمیر کے کاڑکی حق پسندی کو صرف میدان جنگ میں یا برتر فوجی اسلحہ کی تلاش

ثقافت بنر

سے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ پاکستانی حکمران جو ایک ہزار سال قبل لڑی گئی جنگوں سے فیضان حاصل کرتے ہیں اور اس کے بعد رائیسی دریا قتل کے تحت سیاسی فلسفے میں رونا ہونے والی تبدیلیوں کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ وہ چاہیں تو معیاروں پر بھروسہ کر سکتے ہیں۔ لیکن ہندوستان جسے قوی اور بین الاقوامی معاملات کے سلسلے میں ایک تواریخی شعور کے تابع رہنا پڑتا ہے، اس قسم کا رویہ نہیں اپنا سکتا۔ وہ دن بیت گئے ہیں جب عوام کو معیاروں سے تسخیر کیا جاسکتا تھا۔ جب انہیں طاقت سے مغلوب کر کے عقائد کی تبدیلی پر مجبور کیا جاسکتا تھا۔ دُور رس سماجی انقلابات اور نوآبادیاتی راج کے دشمن زمانے میں عقائد کی تبدیلی صرف ترغیب اور تعلیم کے ذرائع سے ہی عمل میں لائی جاسکتی ہے اس کا مطلب یہ نہیں کہ پاکستان کی طرف سے ہونے والے مسلح حملے کا جواب طاقت سے نہیں دیا جانا چاہیئے۔ ایک جارح پاکستان کو پچھلے ستمبر کی طرح بڑی مضبوطی سے پسپا کیا جانا چاہیئے۔۔۔۔۔ لیکن کشمیریوں کو ہندوستان میں رہنے کی افادیت کا احساس ہونا چاہیئے جس میں زیر دستی سے زیادہ ترغیب کا حصہ ہو۔ اس سلسلے میں کشمیری عوام کی رضا کارانہ رضامندی کا حصول، ہندوستان کے ساتھ رشتے کی شرطِ اول ہونا چاہیئے۔۔۔۔۔

اگر کشمیر میں ابھی سکیولر ازم کو خاطر خواہ قوت حاصل نہیں ہو سکی ہے تو اس کی وجوہات بعض حکومتوں کی احمقانہ پالیسیوں اور عوام کی جہالت میں ڈھونڈی جانی چاہئیں۔ جن کا مداوا کرنے کے لئے حکومت ہند نے کوئی سرگرمی نہیں دکھائی ہے۔ ہندوستان نے گذشتہ اٹھارہ برس میں ریاست کی سرحدوں کی حفاظت، مقامی انتظامیہ کو چلانے، عوام کو غوراک مہیا کرنے اور ان کی اقتصادیات کو بہتر بنانے کے لئے اربوں روپے خرچ کئے۔ لیکن مقامی تاسف ہے کہ ان کی ذہنی نشوونما اور تعلیم کی طرف خاطر خواہ توجہ نہیں دی گئی تاکہ انہیں سمجھایا جاتا کہ جمہوریت کو آمریت پر کیوں ترجیح حاصل ہے۔ کس طرح جدید زمانے میں سیاسی اور اقتصادی مسائل کو مذہبی اندازِ فکر سے حل کرنے سے ترقی کی رفتار رک جاتی ہے اور سکیولر ازم ہی کیوں انسانیت کو مسرت اور آزادی کی منزل مقصود تک پہنچانے والا فلسفہ ہے۔ ریاست میں غیر جانب دارانہ اور بے لاگ مباحث بھی نہیں ہوئے ہیں جس سے عوام کو سمجھنے میں آسانی ہوتی کہ الہامی کے متعلق کسی غلط فیصلے سے کس قدر تباہ کن نتائج برآمد ہو سکتے ہیں

خطرناک نتائج

برصغیر کی تقسیم کی تجویز اور منظوری اس نام پر کی گئی کہ اس سے فرقہ دارانہ مسئلہ حل ہو جائے گا۔

شیرازہ

لیکن ۱۹۴۷ء کے بعد کے تلخ تجربات نے واضح کر دیا ہے کہ یہ بات نہ صرف غلط ثابت ہوئی ہے بلکہ اس سے دونوں ممالک میں صورت حال اور زیادہ الجھ گئی ہے۔ اقلیتی مسئلہ آج بھی ہند اور پاکستان میں اتنا ہی تکلیف دہ ہے جتنا تقسیم سے پہلے سارے برصغیر میں تھا۔ دو حریف حکومتوں کا جو ایک دوسرے پر ہر وقت جدید ہتھیاروں سے چڑھ دوڑنے کو تیار رہتی ہیں، انکی وجہ سے معاملہ اور زیادہ خطرناک ہو گیا ہے۔ کشمیر کا پاکستان سے الحاق اس معاملے میں کوئی فرق پیدا نہیں کر سکتا۔ پاکستان اور ہندوستان دونوں میں سے کوئی بھی ایسا ملک نہیں ہے۔ جہاں تمام لوگ ایک ہی جیسے نظریات یا خیالات رکھتے ہوں۔ یہ سمجھنا غلط ہوگا کہ ہر ہندوستانی سکیولر ازم کا ماننے والا اور ہر پاکستانی مذہبی تنگ نظر ہے۔ اس قسم کی اگر اُحقائق پر مبنی نہیں۔ ہندوستان میں اُس قسم کی طاقت ور پارٹیوں کا کمی نہیں ہے۔ جو اسے پاکستان کے لیڈروں کی طرح ہی مذہبی ریاست بنانا چاہتی ہیں۔ اس قسم کے اکے دُکے افراد برسرِ اقتدار جماعت اور مرکزی اور بعض ریاستی کابیناؤں میں بھی پائے جاسکتے ہیں۔ اس طرح پاکستان کی عوامی زندگی میں ایسے افراد بھی ہیں جو مذہبی تنگ نظری سے متنفذ سکیولر نظریہ کے قائل ہیں۔

جیسا کہ پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے کشمیریوں کے فیصلے کے ساتھ برصغیر کی سیاسی نشوونما کا مستقبل بندھا ہوا ہے۔ اگر کشمیر اپنی خواہش سے ہند کے ساتھ ہی رہے تو اُس کے بہت ہی اہم نتائج برآمد ہوں گے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ طرزِ عمل کشمیریوں کی سیاسی تاریخ، تمدنی روایات اور ان کی طبیعت کے گہرے اوصاف کے مطابق ہوگا۔ ترقی کو کوئی دھچکا نہیں پہنچے گا۔ اور سلج اپنے طبعی راستے پر کسی رکاوٹ کے بغیر جاری رہے گا۔ ہندوستان میں ترقی پسند قوتیں بڑی مضبوط ہوں گی اور جنگ جو یا نہ ذہنیت رکھنے والے اور رجعت پسند گروہ کمزور ہو جائیں گے۔ ہندوستان ایک ایسا روشن مینار بنے گا جو افریقہ اور ایشیا کے ملکوں کے لئے ترقی اور رواداری کی راہیں روشن کرے گا۔ غیر ہندو اقلیتیں اپنا مناسب مقام حاصل کر کے اپنے وہ حقوق حاصل کریں گی جو آئین میں ان کے لئے مخصوص رکھے گئے ہیں۔ ہندو فرقہ پرست مسلمانوں کی وفاداری کو چیلنج کرنے کی پوزیشن میں نہیں رہیں گے!

کشمیریوں کی یہ پوزیشن اس نظریے کی دھجیاں بکھر دے گی کہ ہندو اور مسلمان دو قومیں ہیں۔ دو قومی نظریے اپنے مدفن میں پناہ لے گا اور فوراً پاکستان کی سیاست جس پر کٹھن ٹلاؤں کا قبضہ ہے ایک صحت مند کروٹ لے گی۔ ایک انقلابی عمل شروع ہو جائے گا۔ پاکستان میں ایک ترقی پسند گروہ ریاست ثقافت بنے

پر چھاجائے گا۔ پاکستان ایک ترقی پسند اور طاقت ور مملکت کی حیثیت سے سرا بھارے گا۔ جو اپنے ہمسایہ ممالک کا دوست ہوگا۔ اگر ہندوستان 'میدان جنگ' میں ایک فیصلہ کن فتح بھی حاصل کرے تو اس سے بھی پاکستان میں اس قسم کی تبدیلی نہیں آسکتی۔ جیسا کہ حالیہ جنگ سے معلوم ہو گیا ہے۔ جنگیں صرف قوموں کو اپنے تنگ نظرانہ اصولوں میں جامد اور ضدی بنا دیتی ہیں۔

لیکن اگر سیکولر ازم کو کشمیر میں بھی ناکامی ہو گئی اور پاکستان کا خواب پورا ہو گیا تو نتائج انتہائی تباہ کن ہوں گے۔ اُس صورت میں ہندوستان ایک ہندو سلطنت کی حیثیت سے ابھرے گا، جس پر چند تنگ نظر انتہا پسندوں کی حکمرانی ہوگی۔ وہ بہادر رہنما، جو اس وقت ترقی کے قلعے کی حفاظت کے لئے خون پسینہ ایک کر رہے ہیں، قعر گم نامی میں گر جائیں گے۔ آزاد خیال آئین میں انحراف کے راستے نکالے جائیں گے اور اگر اسے کھینچا ختم نہ بھی کیا گیا، پھر بھی اسے ہر وصف سے مُعَرّا کر دیا جائے گا۔ پاکستان کے سابقہ بدی کی جنگ میں من مانی کا دور دورہ ہوگا۔ غیر ہندو اور خاص طور مسلمان، اگر برداشت بھی کئے گئے، پھر بھی اُن سے حقارت آمیز سلوک کیا جائے گا۔ سارے ایشیا اور افریقہ میں ایک انقلاب دشمن رُجحان کا تسلط ہو جائے گا۔ اور چینی کمیونزم کی کارفرمائی کے لئے یہ ایک شہری موقعہ بہم کرے گا۔ اگر صدیوں کے لئے نہیں، پھر بھی سال ہا سال تک ان براعظموں میں آزادی اور جمہوریت کے رُجحانات گہن میں آجائیں گے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ دن انسانیت کے لئے بڑا الم ناک ہوگا!

یہ امر بڑا اہم ہے کہ یہ تمام باتیں کشمیریوں کے ذہن نشین کی جانی چاہئیں۔ جو مختصر وقت ہمیں ملا ہے اس میں اتنا بڑا کام سرانجام دیا جاسکتا ہے، میں اُس بارے میں کچھ نہیں کہہ سکتا۔ لیکن یہ جان کر کہ اگر تباہی سے بچنے کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ کار نہیں۔ یہ کام تجربہ کار اور ذہین دانش وروں کے سپرد کیا جانا چاہئے۔ یہ تاریخ کا ستم ظریفی ہے کہ عجیب حالات کی وجہ سے ایک چھوٹی سی کشمیری قوم اتنی اہم بن گئی ہے۔ جہاں یہ بہت سی اقوام کی قسمت کو بنانے یا بگاڑنے میں معاون ثابت ہو سکتی ہے۔ کشمیریوں کو اس سلسلے میں ایک انتہائی تاریخی قدم اٹھانا ہے۔ ہندوستان اس عمل میں اُن کا مدد اس طرح کر سکتا ہے کہ وہ اُن کے جذبات، اُن کے احساسات اور اُن کی آرزوؤں کو اچھی طرح سمجھے، اُن کے شکوک دور کرے۔ اور ہندوستانی آئین میں جو معتز مقام انہیں دیا گیا ہے، اُس کے قیام میں مدد دے!

(ترجمہ: محمد یونس ٹینگ)

مثنوی درد و داغ

رہتی ہے کسی اور ہی عالم کی تلاش
یعنے نئی دُنیا، نئے آدم کی تلاش

جیتا ہوں مگر زلیست پہ ایمان نہیں
دلِ شاد نہیں، سینہ پر ارمان نہیں
ارمان و تمنا سے بہت کھیل چکا
اندوہ و فا کو میں بہت بھیل چکا
لذت نہ ملی دل کو لہو رونے میں
آیا نہ مزہ نوحِ جگر ہونے میں
سمجھا نہ زمانے نے مرے درد کو ہائے
میرے لبِ خشک و نفسِ سرود کو ہائے
جانا نہ کسی نے یہ جنوں کیسا ہے
یہ عارضہ کربِ دروں کیسا ہے
قیمت نہ اٹھی جنسِ وفائے دل کی
پرسش نہ ہوئی سوزِ ہوائے دل کی
پایا نہ صیقل کچھ الم اندوزی کا
نکلا نہ نتیجہ مری دل سوزی کا

اُس درد کی کچھ داد نہ پائی میں نے
 جس درد میں اک عمر بتائی میں نے
 ہر اکٹینہ دل کو یہ ستم یاد رہا
 خوش رہ کے بھی میں ناخوش و ناشاد رہا
 چلتا ہی رہا اور پگھلتا ہی رہا
 میں دھار پہ تلوار کی چلتا ہی رہا
 اک ٹیس کیلچے کو مسلّتی ہی رہی
 اک برق سی سینے میں اُچھلتی ہی رہی
 شعلے سے دل زار اُگلتا ہی رہا
 فوارہ اندوہ اُبلتا ہی رہا
 روزانہ نئے زخم بھی طے ہی رہے
 دامن میں مرے پھول بھی کھلتے ہی رہے
 بھٹتا ہی رہا بھاڑ میں اربانوں کے
 پتا ہی رہا مثلِ بیابانوں کے
 صحرا کی طرح آہ سلگتا ہی رہا
 پیہم گہ و ناگاہ سلگتا ہی رہا
 سینے سے لگائے ہوئے لاشہ اپنا
 دیکھا ہی کیا آپ تماشا اپنا

دم دلولہ ذوق نے لینے نہ دیا
 چین آرزوئے شوق نے لینے نہ دیا
 طاری ہی رہا کوئی جنوں تعمیر
 (ہوتا ہی رہا خیر سے خونِ تعمیر)

دُنیا کو وہ فردوس بنانے کی تڑپ
 افلاک کو وہ مار گرانے کی تڑپ
 ہر درد کو پہلو میں بسانے کی ہوس
 ہر زخم کو آنکھوں سے لگانے کی ہوس
 وہ خواب کہ انسان خدا ہو جائے
 ناپید زمانے سے خطا ہو جائے
 وہ خواب کہ ہر خواب حقیقت بن جائے
 ہر عشرتِ نایاب حقیقت بن جائے
 وہ خواب جو نبیوں نے بھی دیکھے نہ کبھی
 ولیوں نے، وصیوں نے بھی دیکھے نہ کبھی

خوابوں نے کسی سانچے میں ڈھلنے نہ دیا
 افکار کے زخموں سے نکلنے نہ دیا
 اُلجھی ہوئی راہوں میں بھٹکتا ہی رہا
 خاشاک کو دامن سے بھٹکتا ہی رہا
 اکِ دل میں ہزاروں دلِ رنجور لئے
 پھرتا ہی رہا رُوح میں ناسور لئے
 وہ زخم چمکتے ہوئے گلشن کی طرح
 چڑیں وہ دکھتی ہوئی گلشن کی طرح
 چالے وہ ہلاہل کے پیالوں کی مثال
 وہ کبے سیاب کے تھاؤں کی مثال
 یادیں وہ کھٹکتے ہوئے نشتر گویا
 سوچیں وہ چمکتے ہوئے خنجر گویا

وہ داغ تپکتے ہوئے، لو دیتے ہوئے
 نور شید قیامت کی سی منو دیتے ہوئے
 اندوہ جہاں اور غم عشق کے داغ
 زہر آبِ حیات اور سم عشق کے داغ
 مغمم ہے جو ہر زہر میں اُس ظلم کے داغ
 جو کم نہیں اس دہر میں اُس ظلم کے داغ
 ٹوٹا جو کیا عمر بھر اُس قہر کے داغ
 برسا جو کیا رُوح پر اُس قہر کے داغ
 ہستی میں جو موز ہے اُس درد کے داغ
 سانسوں میں جو مرکوز ہے اُس درد کے داغ
 گردوں جو لٹاتا ہے اُس آزار کے داغ
 آیامِ جفا کوش کی رفتار کے داغ
 خوں خوار زمانے کی عنایات کے داغ
 تقدیر کے الطاف و مدارات کے داغ
 غم کی مے دوشینہ کے قطرات کے داغ
 تلخابہ دیرینہ کے قطرات کے داغ
 آزر دگی خاطرِ ناشاد کے داغ
 شفقت کی طبعِ جنوں زاد کے داغ
 نو خیز و جواں مرگِ تمناؤں کے داغ
 فروس لٹاتی ہوئی دُنیائوں کے داغ
 اک غیرتِ مہ کے ستمِ تام کے داغ
 مرثیے کی سسئی المِ انجم کے داغ
 سوز و تپشِ خدا، ششِ ناکام کے داغ
 درد و المِ کاوشِ بے نام کے داغ

اشکوں میں بسائی ہوئی مہیاؤں کے داغ
 زخموں سے سجائی ہوئی میناؤں کے داغ
 راتوں کی سپر پوش تب و تاب کے داغ
 نم ویدگی ویدہ بے خواب کے داغ
 اربابِ کرم کے کرم خاص کے داغ
 لطفِ نظر و منتِ اخلاص کے داغ
 جو خون رُللاتی رہی اُس شرم کے داغ
 اپنے پر جو آتی رہی اُس شرم کے داغ
 پہاں جو رہا نہ لیت میں اُس ننگ کے داغ
 شام و سحر ہستی بے رنگ کے داغ
 ہاں داغ تہی دستی دے توفیقی
 اُس پرستمِ کافری و زندیقہ!

مہلت ہی نہ دی غم کے جھمیلوں نے مجھے
 فرصت ہی نہ دی درد کے دیوں نے مجھے
 تکتا ہی رہا مٹنے فلکِ بے حس کا
 دیکھا ہی کیا راستہ جانے کس کا
 جاگا نہ نصیبِ مرے سوزِ دل کا
 چمکا نہ ستارہ غمِ بے حاصل کا
 کچھ شکل نہ نکھری مرے اُڑے گھر کی
 تقدیر نہ سنوئی دلِ پداختر کی
 بگڑی ہوئی صورت نہ بنی، پر نہ بنی
 دل پر نہ بنی کب مری جاں پر نہ بنی

لے غم کی گشتِ سخت جاں سوز کے داغ لاہ صلی حدیث روز کے داغ
 یہ شعر آخر صاحب کے نظر ثانی شدہ مسودے میں بڑھایا گیا تھا (ایڈیٹر)

وہ درد کو نالوں میں سمونا نہ گیا
 وہ پچھلے پہر کا مرا رونا نہ گیا
 وہ شام و سحر کی مری آہیں نہ گئیں
 تاریک شعبوں کی وہ کراہیں نہ گئیں
 بوتا ہی رہا، فصل نہ کاٹی میں نے
 قبر اپنی انہیں ہاتھوں سے پاٹی میں نے
 مرم کے چٹے جانے سے باز آیا میں
 اس سہم کو پٹے جانے سے باز آیا میں

بنیاد ہی اس بزم کی تانکارہ ہے
 ہال سچ ہے یہ بھٹکا ہوا سیارہ ہے
 گردش نے اسے حال سے بے حال رکھا
 جو دوستیم چرخ نے پا مال رکھا
 تکوین کے ہاتھوں میں رہی باگ اس کی
 تقدیر نے بکھنے ہی نہ دی آگ اس کی
 انسان نے کچھ اور بھی برباد کیا
 ہر روز نیا اک سہم ایجاد کیا
 وہ ظلم کہ حیوان بھی شہرما جائے
 وہ خبیث کہ شیطان بھی تھرا جائے
 عفریت خصالوں کی بن آتی ہی رہی
 ابلیس و شی قہر لسطاتی ہی رہی
 دنیا میں جہنم کے مزے آنے لگے
 افلاک زمینوں کی قسم کھانے لگے

آدم کے لہو سے ہوئیں شمعیں روشن
 سینچے گئے انسان کے پینے سے چمن
 لاشوں پہ اٹھائے گئے قصر و ایوان
 زمرں سے سجائے گئے قصر و ایوان
 فریادِ ستم کش ہوئی سامانِ نشاط
 نلے بنے نعماتِ شبتانِ نشاط
 وہ عفتِ احساس کی نافر جامی
 پاکیزہ اُمتوں کی وہ بد انجامی
 ماحول و وراثت کی وہ ظالم چکی
 عمران و معیشت کی وہ ظالم چکی
 اُس چکی میں پتے ہوئے دانے کیا کیا
 دل، ذہن، جگر اور نہ جانے کیا کیا
 وہ وضع و روایاتِ کہن کا پہیہ
 بے درد زمانے کے چلن کا پہیہ
 انسان کی نسلوں کو کچلنے والا
 دنیا کی بہاروں کو بگھلنے والا
 احساس کی کھیلوں کو مسکنے والا
 راحت کو اذیت سے بدلنے والا
 دن رات وہ کھپتی ہوئی جانیں لاکھوں
 گرہتی ہوئی سینوں میں سنائیں لاکھوں

وہ نازشِ دوراں، وہ غرورِ ایام
 انسان کہے باعثِ رشکِ دودھام

بند اپنے وہ کستی ہوئی انسان کی ہوس
 انسان کو دُستی ہوئی انسان کی ہوس
 چھائی ہوئی چاروں طرف اک نوج کھسٹ
 انسان کے ہاتھوں وہ خود انسان کی ٹوٹ
 وہ ناکس و بد طالع و بے کسی انسان
 دُنیا کے تائے ہوئے بے بس انسان
 وہ نکبت و افلاس کے پالے انسان
 انسان کے جبروں کے نوالے انسان
 انسان مگر انسان گزیدہ انسان
 جاں باختہ و زخم رسیدہ انسان
 وہ گاہ نما کاپنٹے انسان ہے ہے
 بیلوں کی طرح ہانپتے انسان ہے ہے
 الققمہ وہ انسان کہ تھا وچہ ظہور
 اور اب ہے زمانے کے جلگر کا ناسور

جکڑے ہوئے ماحول کے پنچوں میں وہ لوگ
 پستے ہوئے دُنیا کے شکنجوں میں وہ لوگ
 چہروں پر زمانے کی خراشوں کے نشاں
 اندر کی سسکتی ہوئی لاشوں کے نشاں
 ناداری و عسرت کے کچھوکوں کے نقوش
 آلام و مصائب کے تھوکوں کے نقوش
 ویران سی بے جان سی بے نور آنکھیں
 فلکمت بھری رشک شب و بچور آنکھیں

نظروں میں سلائے ہوئے میت گویا
کاندھول پہ اٹھائے ہوئے میت گویا

وہ جنگ کے تنور میں جلنے والے
وہ آگ کے دریا میں اُچھلنے والے
پھٹکتے ہوئے دن رات شینوں میں وہ لوگ
ڈوبے ہوئے محنت کے پسینوں میں وہ لوگ
وہ لوگ کہ اُن کے سے کسی کے نہ ہوں ٹھاٹھ
جو پاؤں میں جوئے کی جگہ باندھیں ٹاٹ
وہ اپنی مشقت کو کٹانے والے
نیلام پہ وہ غم کو چڑھانے والے
وہ امن کی رونق کے بڑھانے والے
تہذیب کی کشتی کے ترانے والے
وہ کاخِ امارت کے حقیقی معمار
ایوانِ ثقافت کے حقیقی معمار
مٹھی میں ہے تقدیرِ زمانہ جن کی
رُوداد ہے تفسیرِ زمانہ جن کی
لیکن جو کئے جائیں بہائم میں شمار
جن کی صفتوں کا ہو ذائم میں شمار

وہ دارغ جسے کہیے یتیمی کا دارغ
یا چہرہ فطرت پہ لیتی کا دارغ
بچے وہ سکراتی ہوئی ننھی جانیں
سردی سے اکڑتی ہوئی ننھی جانیں

سوئی ہوئی آنکھوں میں وہ محرومی بخت
 معصوم رُخوں پر اثرِ شوئی بخت
 شیطان بھی دیکھے تو زمیں میں گر جائے
 زُخارِ جہنم پر طمانچہ پڑ جائے
 دیکھے کوئی بندہ تر خدا سے پھر جائے
 نبیوں سے، رسولوں کی دلا سے پھر جائے
 ہو جائے جفاکارِ مشیت سے نفور
 قدرت سے، ستم گاری قدرت سے نفور
 محکمِ سہمی وہ، قولِ وفا سے پھر جائے
 برحقِ سہمی وہ، روزِ جزا سے پھر جائے
 آمادہٗ تخریب و بغاوت ہو جہاں
 دل دادہٗ بربادی و وحشت ہو جہاں
 ہر گوشے سے طوفانِ فُضالت پھوٹے
 ہر ذرے سے نورِ شیدِ قیامت پھوٹے
 مظلوم کے سینے کی طرح شق ہوں قبور
 ہر سو ہو عیاں کیفیتِ یومِ نشور
 بھٹ جائے زمیں اور چٹخ جائیں پہاڑ
 افلاک کے گنبد میں نمایاں ہو دراڑ
 برپا ہو زلزلے کے عناصر میں فساد
 عشق و غرور و باطن و ظاہر میں فساد
 آئینہٗ کونین میں پڑ جائیں شکاف
 ذراتِ صفِ آرا ہوں ستاروں کے خلاف
 پیدا ہو نوائسِ دو عالم میں فتور
 اس دہر کے آئینِ مُسلم میں فتور

ہوں منقطع آفاق کے رشتے سارے
جنت سے نکل بھاگیں فرشتے سارے

وہ عورتیں کھٹے ہوئی بالوں والی
چمکے ہوئی کپڑوں پھٹے حالوں والی
بے چارگی تمام کے دل دوز نقوش
ذیلے پر الام کے دل دوز نقوش
وہ رسم کی بھٹی میں سلگتی مائیں
جو عمر بھر اولاد کے جوتے کھائیں
تصویر گدازِ دل و جاں جن کے وجود
تفسیر گدازِ دل و جاں جن کے وجود
کونسل کی طرح پھوٹتی دوشیزائیں
وہ دل کی طرح ٹوٹتی دوشیزائیں
جو ریت کے شعلوں میں جلائی جائیں
نذروں کی طرح بھینٹ چڑھائی جائیں
پروردہ آلام جوانی جن کی
خو کردہ آلام جوانی جن کی
دن اُن کے خزاں دیدہ بہاروں کے جلوس
راتیں الم افروز نظاروں کے جلوس
الغاس جنازوں کی قطاریں گویا
گفتار و سخن خون کی دھاریں گویا
کچلے ہوئے وہ شوق، وہ ارماں لاکھوں
وہ درد و الم طالبِ درماں لاکھوں

گھٹتی ہوئی سینوں میں وہ آہیں کیا کیا
 ڈھلتی ہوئی آہوں میں کراہیں کیا کیا
 آنکھوں سے وہ بہتے ہوئے دل اور جگر
 پکول ہی پر رہتے ہوئے دل اور جگر
 وہ پھول سے چہروں پر علاماتِ سرشک
 وہ مصحفِ رُخسار پر آیاتِ سرشک
 وہ خاک میں ملتی ہوئی رعنائیِ حُسن
 ہے وہ سنگتی ہوئی برنائیِ حُسن
 وہ حُسن کہ حوروں کے کلیجے پھٹ جائیں
 اور اُس کو زمانے کے مصائب ترپائیں
 وہ حُسن کہ جبریل بھی بوسہ لے لیں
 اور اُس سے مُقدّر کے کرشمے کھیلیں
 وہ حُسن کہ کونین تصدق ہو جائیں
 اور اُس کو حوادث کے ستم خول رولائیں
 وہ حُسن کہ خالق بھی بلائیں لے لے
 اور اُس پر ستم ڈھائیں غموں کے ریلے
 اک قہر کہ ہو قہرِ قیامت مغلوب
 اک جبر کہ ہو جبرِ مشیتِ محبوب
 وہ طفل جو اکثر کو نہی بھوکے سو جائیں
 ماؤں سے لپٹ کر کو نہی بھوکے سو جائیں
 وہ بھوک جو خود بھوک کو اک دن کھا جائے
 وہ پیاس کہ خود پیاس کو غیرت آجائے

توہینِ موعدا الہی گویا عفریتِ تباہی کا جواہی گویا
 جی میں ہی آتا ہے کہ یہاں گھاگیں یہ خواب بھیاں کہ بہت آجائیں
 مانندِ طیرِ اڑنے کہیں اور چلیں آفاق سے دُور اڑنے کہیں اور چلیں

اب بادہ پرستی کے نئے باب کھلیں
 افسانہ مستی کے نئے باب کھلیں
 بنیاد ہی محفل کی بدل دی جائے
 افتاد ہی محفل کی بدل دی جائے
 جرعات کی تقسیم نئے طور سے ہو
 مے خانے کی تنظیم نئے طور سے ہو
 سب بادہ کشوں کو بے یکساں حصہ
 (اک قصہ پارینہ ہے جسم کا قصہ)
 پیانے کی گردش ہو سراسر ہموار
 (حاصل کرے عبرت فلک کج رفتار)
 موقوف کیا جائے شعائرِ تخصیص
 ذہنوں سے اُتر جائے خمارِ تخصیص
 تفریق ہے اک مسلکِ مردود و حرام
 کافر ہے اب اس امر میں جس کو ہو کلام
 محرومی و نومیدی و تشنہ کامی
 مجبوری و معذوری و ناقر جابی
 ہو محفلِ مے خانہ مُبرا ان سے
 ماحولِ سراسر ہو مبرا ان سے
 دی جائے ان آلام کو اذنِ رخصت
 (طاری رہی مے خواروں پہ کیا کیا لعنت)
 کر جائیں یہ اس طود سے محفل خالی
 تسکین سے جس طرح رہے دل خالی
 ہر باغِ بے بادہ لبالب بھر جائے
 (مہتاب سے پہنائے دلِ شب بھرائے)

جینے کی طرح ہم بھی کوئی دن جی لیں
 پینے کی طرح خیر سے ہم بھی پی لیں
 دو گھنٹ سہی 'اے وہ زیادہ نہ سہی
 خمیازہ باوہ سہی' بادہ نہ سہی
 ہو کچھ تو ہمارا بھی کلیجہ ٹھنڈا
 غم کا ہو کسی طور سے شعلہ ٹھنڈا
 بیٹھے رہیں قلمے ہوئے دل کو کب تک
 اکٹے تو سہی جام ہمارے لب تک
 کچھ داد ملے تشنہ لبی کی بارے
 بدلی تو چھٹے قیر و شبی کی بارے
 اس دل کی طرح سینہ گردوں بھی پھٹے
 ظالم کے ستم کا بھی ذرا زور گھٹے
 ہاں کچھ تو کمر یاس کی توڑی جائے
 حرام کی کلائی بھی سرور پی جائے
 تقدیر کی اکڑی ہوئی گردن ٹوٹے
 جو کم نہیں لعنت سے وہ بندھن ٹوٹے
 دیکھی وہ بہت فصل بہارِ انسان
 انسان کرے جس میں شکارِ انسان
 لازم ہے بساطِ آب وہ لپیٹی جائے
 چادر وہ گناہوں کی سمیٹی جائے
 مرقی ہوئی اقدار کو کھتایا جائے
 بے رُوح قوانین کو دفنایا جائے
 پُر سا بھی نہ دے ان کے جنازے کو کوئی
 کاغذ حا بھی نہ دے ان کے جنازے کو کوئی

یہ سب نہیں ممکن تو کہیں اور چلیں
 ہے دُور جو یہ دِل تو کہیں اور چلیں
 بس جائیں کسی اور جہاں میں جا کر
 جا اُتریں کسی دوسرے پیارے پر
 اس ارضِ کہنِ سال سے ناتا توڑیں
 رشتہ کسی فردوسِ بریں سے جوڑیں
 قصرِ بلند ایسا کوئی تعمیر کریں
 افلاک سمجھ مرنے کی تدبیر کریں
 کنواری ہو فضا اور اچھوتی ہو زمیں
 گردوں کے ستم کے نہ ہوں آثار کہیں
 بے داغ فضاؤں میں پھلیں اور پھولیں
 تسکین کی آغوش میں جھولا جھولیں
 المختصر اس غار سے باہر نکلیں
 افسونِ شبِ تار سے باہر نکلیں
 بڑے ہول اندھیروں سے رہائی پائیں
 ظلمات کے گھیروں سے رہائی پائیں
 زہریلی ہواؤں سے بے چھٹکارا
 مسموم فضاؤں سے بے چھٹکارا
 ناکردہ گناہوں کی سزا سے چھوڑیں
 طوق و رہنِ کرب و بلا سے چھوڑیں
 آلام کی یورش سے بے دِل کو نجات
 آفات کی سازش سے بے دِل کو نجات
 دُنیا کی خرافات سے پیچھا چھوڑے
 بے ہودہ روایات سے پیچھا چھوڑے

کر جائیں یہیں دفن یہ جھگڑے سارے
 مٹتے تکتے ہی رہ جائیں یہ رگڑے سارے
 یہ زہر بھرے جام بھرے رہ جائیں
 سب ظلم کے ہتھیار دھرے رہ جائیں
 یہ قاعدہ مرگِ قتل بدلے
 یکسر روشِ جبرِ مکمل بدلے
 جینے کی نئی اک روش ایجاد کریں
 مطلب یہ ہے دنیا نئی آباد کریں

رہتی ہے کسی اور ہی عالم کی تلاش
 یعنی نئی دنیا، نئے آدم کی تلاش

•

سُونْتِک اَتہ کتہ

ڈاکٹر رابندر ناتھ ٹیگور کے شہرہ آفاق منظوم ڈرامے
 ”دی سائیکل آف سیرنگ“
 کا ترجمہ جو مرزا عارف نے نظم و نثر میں کیا ہے اور
 جو ٹیگور کے صد سالہ جشنِ ولادت کے سلسلے میں اکادمی
 کے اہتمام سے اشاعت پذیر ہوا ہے۔

قیمت :- ڈیڑھ سو روپیہ
 اکادمی کے پتے سے دستِ یاب ہو سکتی ہے

اسلام اور مشترکہ قومیت کا تصور مولانا آزاد کی نظر میں

اسلام غالباً دنیا کے تمام مذاہب میں سے ایک مذہب ہے جس کا دعویٰ ہے کہ وہ اپنی ہمہ گیری اور جامعیت کے لحاظ سے دنیا کا آخری مذہب ہے۔ نوری انسانی کے لئے ہدایت کا آخری سرچشمہ اور انسانی جہالت کے اندھیرے کا آخری پیرائے ہے۔ اسلام سے پہلے جتنے بھی ادیان و مِلّے آئے اُن میں سے کسی کا یہ دعویٰ نہ تھا۔ نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ ایک خاص مذہب کوئی خاص تعلیم لے کر آتا تھا، انسان اس مذہب پر کچھ دیر تک چلتا اور پھر وقت کے گزرنے کے ساتھ ساتھ یوں معلوم ہونے لگتا جیسے اس مذہب کی تعلیم اب کام کی نہیں رہی۔ تو ایک اور ہادی مامور ہو جاتا۔ جو زمانے کے تقاضوں کے مطابق حق پرستی کی تعلیم کی تجدید کرتا۔ بنیادی طور پر تمام دایانِ مذہب کی تعلیم ایک تھی، البتہ حالات کے تقاضوں کے پیش نظر اندازِ دعوت مختلف ہوتا تھا۔ مثلاً غزوہ کے زمانے میں عقلیت پرستی، استدلال اور منطق کا سخت زور تھا۔ ہر بات کو عقل اور منطق کی کسوٹی پر پرکھنے کی عادت عام تھی اور جس بات کو عقل تسلیم نہ کرتی اُس پر ایمان لانا مشکل تھا۔ عقلیت پرستی اور معقولیت بری چیز نہیں۔ لیکن جب حد سے گزرتی ہے تو ٹھیک بن جاتی ہے۔ غزوہ کے زمانے میں معقولیت پرستی نے یہی ٹھیک صورت اختیار کی تھی۔ چنانچہ جب اس ہلاکت کے غار سے نوری انسانی کو نکلنے کا ارادہ مشیتِ الہی کو ہوا تو حضرت ابوالانبیاء ابراہیم علیہ السلام دنیا کو ہدایت کی طرف بلانے کے لئے مبعوث ہوئے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جب اپنا کام شروع کیا تو انہیں قدم قدم پر مشکلات کا سامنا ہوا اور معقولیت کا مقابلہ کرنا پڑا۔ ظاہر ہے کہ ابتدا میں انہوں نے استدلال کا جواب استدلال سے ہی دیا۔ اور کوشش یہ کی کہ مخالف جس ہتھیار سے ایسے بچے خود اسکا ہتھیار سے اُس کو شکست دیں، مگر آخر ایک وقت ایسا ثقافت نمبر

بھی آیا جب حضرت ابراہیم کو یہ ہتھیار چھوڑنا پڑا۔ اور عقل کا جواب عشق سے دینا پڑا۔ انہوں نے آگ میں کود کر فرود اور اُس کے ہم نواؤں کی عقلیت پرستی کا جواب دیا اور عقل حیران ہو کر رہ گئی۔

سے بے خطر کو دپٹا آتشِ فرود میں عشق

عقل ہے محو تماشائے لبِ بامِ ابھی

اسی طرح حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زمانے کا بادشاہ فرعون تھا۔ جو لاؤشکر، فوجی طمسراق اور شہانہ جاہ و جلال کی عروس سے اپنی بات منواتا تھا۔ موسیٰ علیہ السلام فرعون اور اس کے مشن کو شکست دینے کے لئے مبعوث ہوئے تو موسیٰ علیہ السلام کو خود وہی ہتھیار آٹھانا پڑا جس پر فرعون اور اُس کے حواریوں کو ناز تھا۔ تلوار کا جواب تلوار نے دیا اور بالآخر فرعون اور اُس کا سارا جاہ و جلال غرقِ آبِ نیل ہو کر رہ گیا۔ موسیٰ علیہ السلام کی تعلیم نے بنی اسرائیل کو قدرتی طور پر جنگ جو بنا دیا۔ ابتدا میں یہ جنگی جذبہ باطل کے خلاف پروان چڑھا تھا۔ مگر وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اصل مقصد فوت ہوا۔ اور بنی اسرائیل کی جنگ جوئی نے اللہ کی سرزمین کو خاک و خون میں لت پت کر دیا۔ اللہ تعالیٰ کی مشیت نے پھر چاہا کہ نوحِ انسانی کو اس عذاب سے نجات دلائی جائے اور نہیِ عفت و عصمت و غم خواری و کم آزاری حضرت یسٰیہ مسیح علیہ السلام مبعوث ہوئے۔ جنہوں نے حکم دیا کہ کوئی تمہارے ایک گال پر تھپڑ مارے تو تم دوسرا گال پیش کر دو۔ دوسرے کی آنکھ کا تنکا دیکھنے سے پہلے اپنی آنکھ کا شہتیر دیکھ لو۔ زنا کرنے والی عورت کو سنگسار ضرور کرو، مگر پہلا پتھر وہ مارے جس نے خود کبھی زنا نہ کیا ہو۔

اس تمہید کا مقصد یہ ہے کہ اگلے زمانوں میں ہادی اور پیغمبر آئے۔ حالات کے مطابق نوحِ انسانی کو رشد و ہدایت کی راہ پر لگاتے گئے۔ مگر جب امتدادِ زمانہ کے ساتھ ساتھ ان کی تعلیمات کی رُوحِ افسرہ ہوتی گئی۔ تو حالات کو سدھارنے کے لئے دوسرے ہادی آئے گئے۔ اسلام آیا۔ اُس نے بھی نوحِ انسانی کی تمام غرابیوں کا سدھار دیا۔ مگر اس کے ساتھ ہی یہ دعویٰ بھی تھا کہ اسلام کے بعد کوئی دوسرا مذہب اور داعی اسلام حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی دوسرا داعی، کوئی دوسرا ہادی، کوئی دوسرا پیغمبر نہیں آئے گا تو کیا اس کے یہ معنی ہوئے کہ حضورؐ کے بعد نوحِ انسانی کبھی شرارت نہیں کرے گی؟ نوحِ انسانی کبھی گمراہ نہیں ہوگی۔ نوحِ انسانی ہدایت کے سرچشمہ صافی کو چھوڑ کر طغیانی اور سرکشی کے گردلے پانی سے اپنی پیاس نہ بجھائے گی؟ ظاہر ہے کہ ایسا خیال کرنا ٹھیک نہیں۔ انسان کی تاریخ گواہ ہے کہ وہ زیادہ شیرازہ

دیر تک نیکی اور صلاح کی راہ پر نہیں چلا۔ وہ بھٹکا اور بُری طرح سے بھٹکا۔ تو پھر اسلام کے آخری مذہب اور داعی اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے آخری داعی ہونے سے جو نقصان ہونے کا امکان تھا، اُس کا کیا علاج تھا۔ میں اس وقت اس بحث میں نہیں پڑوں گا کہ اسلام آخری مذہب کیوں ہے اور حضور آخری نبی کیوں ہیں۔ کیونکہ یہ اس مقالے کا موضوع نہیں۔ میں صرف یہی کہوں گا کہ اسلام کی تعلیمات نے حضورؐ اور صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے بعد اپنی بقا کی کون سی صورت اختیار کی۔ اور مزید داعی مذہب کی ضرورت سے بے نیاز ہو کر کس طرح نہ صرف اپنے وجود کو قائم رکھا بلکہ ترقی کی منزلیں بھی طے کرتا گیا۔۔۔۔۔ اس مقالے کا موضوع درحقیقت یہی ہے اور اسی میں ضخماً مولانا ابوالکلام آزاد کے اُس نظریے کا وضاحت بھی ہوگی جو انہوں نے قرآن مجید کی آیات سے حاصل کیا ہے۔

پُرانے دفتوں میں جو ضرورت پیغمبر پوری کیا کرتے تھے وہ رسول اللہؐ کی اُمت کے علمائے پوری کی۔ حضورؐ نے فرمایا تھا۔ "علماء اُمّتی کا نبیاء بنی اسرائیل ہ میری اُمت کے عاملوں کا وہی درجہ ہے جو بنی اسرائیل کے پیغمبروں کا تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ اسلام اور اسلام کی تعلیمات کا سرچشمہ قرآن اور رسولؐ کی سنت ہے۔ قرآن خدا کا کلام ہے جو حضورؐ پر نازل ہوا۔ اور خود حضورؐ ہی کے زمانے میں محفوظ ہوا۔ اسلام کے علمائے بڑے بڑے اختلافات پیدا ہوئے۔ مگر قرآن کے کلام الہی ہونے اور اس کو اپنی اصلی حالت میں محفوظ ہونے کے بنیادی معاملے میں اگرچہ کبھی کوئی اختلاف نہ ہوا۔ سنت رسولؐ کو صحابہ کرام نے محفوظ کر لیا۔ جان نثارانِ نبوت اور شیعہ رسالت کے پروانوں نے حضورؐ کی ہر حرکت، ہر ادا، ہر انداز، ہر فرمان اور ہر بات کو عشق کی نظروں سے دیکھا اور اسے اپنی لوحِ دل پر ترسیم کرنے کے بعد اوروں تک منتقل کرتے گئے۔ اور اس طرح سنت رسولؐ کا سرمایہ بھی کلام مجید کی طرح بلا چون و چرا محفوظ ہو گیا۔ قرآن اور سنت کو بلا تشبیہ میں یہ کہوں گا کہ وہ آنے والے علمائے عام مواد تھا۔ اس سے انہوں نے عظیم الشان عمارتیں تعمیر کیں۔ ہر معمار اپنے فن میں ملحق تھا۔ مگر اس کے باوجود ہر معمار کا فن تعمیر اپنا تھا۔ جیسا کہ عام طور پر ہوتا ہے، ایک کا فن دوسرے کے فن کے ساتھ نہیں ملتا۔ مفسرین، محدثین، مجتہدین، فقہاء، علماء و قرآن کی مثال یہی ہے۔ وہ سب اپنے اپنے فن میں بے مثال تھے۔ مگر اس کے باوجود ایک کا فن دوسرے کے فن کے ساتھ تمام و کمال نہیں ملتا تھا۔ یہاں اختلافات پیدا ہوتے گئے۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ ان اختلافات میں ذاتیات کا کوئی پہلو نہ تھا۔ یہ اختلاف نیک نیتی پر مبنی تھا۔ علماء کی ایک جماعت نے قرآن و سنت

سے استنباط کیا کہ قرآن مخلوق ہے۔ دوسری جماعت نے اسی قرآن سے ثابت کیا کہ قرآن مخلوق نہیں۔
 اس اختلاف نے خلفائے بنی عباس کے زمانے میں بڑی خوفناک صورت بھی اختیار کر لی۔ مگر اس کے باوجود
 یہ بات اپنی جگہ قائم ہے کہ دو متضاد نظریوں کے علم برداروں کی نیت ہمیشہ صاف تھی۔ وہ دیانت داری
 سے اپنے موقف کو درست سمجھتے تھے اور اس پر قائم تھے۔ ان کی نیتوں پر شک کرنا اپنی عاقبت خراب
 کر رہا ہے۔ تو قرآن اور سنت کی تاویل میں ہر عالم اور ہر مفسر و محدث نے دل سوزی اور حسن نیت کے
 ساتھ کام کیا۔ مگر اختلافات بھی رونما ہوتے رہے۔ صحابہ کرام کے بعد اسلام میں سب سے بڑا درجہ ائمہ اربعہ
 حضرت امام مالکؒ، حضرت امام ابو حنیفہؒ، حضرت امام شافعیؒ اور حضرت امام احمد حنبلؒ کا تھا۔
 یہ چاروں بزرگ بہت بڑے فقیہ، محدث عالم اور مجتہد تھے۔ انہوں نے فقہ اسلامی کو اپنی اپنی صواب
 دید سے مرتب اور عدول کر دیا۔ چاروں کا انداز فکر نہیں ملتا۔ کیونکہ ایسا ممکن بھی نہیں۔ مگر بنیادی
 باتوں میں کوئی اختلاف نہیں۔ فروعات میں اختلاف ہو سکتا ہے اور ہے، ائمہ اربعہ کے بعد ہر دور
 اور ہر زمانے میں مسائل سامنے آتے گئے اور علما اپنی صواب دید کے پیش نظر ان مسائل کو حل کرتے
 گئے۔ بعض نے ایک کی تاویل کو مانا، بعض نے دوسرے کی تاویلات کو قابل قبول جانا اور حقیقت یہ ہے
 کہ ان ہی علما کی گہرے کشائیوں نے اسلام کے بہت سے لاینحل عقدے کھول کر رکھ دیے اور کج اسلام
 کے اصول و فروع کی جو مختلف صورتیں ہمارے سامنے ہیں وہ ان ہی حلقے کرام کی مرہونِ منت ہیں۔
 جنہیں داعی اسلام کی بصیرت نے انبیائے بنی اسرائیل کا درجہ دیا تھا۔

فلسفہ، ادب، سائنس، تاریخ غرض علم کے کسی شعبے کو دیکھیے تو آپ کو نظر آئے گا کہ ایک
 ہی زمانے میں دو عظیم المرتبت انسان ایک ہی میدان میں پیدا ہوئے۔ دونوں کا مقصد ایک تھا، مگر
 انداز فکر اپنا اپنا تھا۔ ابو الفرج ابن جوزی رحمۃ اللہ علیہ بھی اسلام اور اصول اسلام، قانونِ شریعت
 اور احکام دین کے مشن پر کام کر رہے تھے اور اسی زمانے میں سیدنا و مولانا شیخ سید عبدالقادر جیلانی
 رحمۃ اللہ علیہ بھی لوگوں کو گمراہی کے غار سے نکال کر نوح ہدایت پر فائز کر رہے تھے۔ مگر ابن جوزی اور
 شیخ جیلانی رحمہما کے انداز فکر میں سخت تضاد تھا۔ دونوں ایک دوسرے کو بھٹک نہیں سمجھتے تھے۔ مگر اس
 کے باوجود دونوں میں سے ایک کی نیت پر شک کرنا سخت نادانانہ ہے۔ ابن جوزی عقل کے پرستار اور
 معقولیت کے امام تھے۔ شیخ جیلانی رحمہما کے پر وائے اور سپردگی کے پیکر تھے۔ دونوں کی منزل ایک تھی۔
 دونوں کا محبوب ایک تھا۔ دونوں کی راہ ایک تھی۔ مگر اس کے باوجود دونوں ایک دوسرے کے انداز رفتار کو

دُرست نہ سمجھتے تھے۔ اس سے نقصان کچھ نہیں ہوا، فائدہ ہوا۔ معقولیت کے پرستاروں نے عقل گیر و کشا کے تمام پہلو بے نقاب کئے۔ اور عشق کی اُمت نے عشقِ خافیاں برباد کے جمالِ جہاں آدا سے فکر و عقل کی دنیا کو منور کر دیا۔ انسان اور تہذیب انسانی کا سرمایہ بڑھا، گھٹا نہیں۔ فکر انسانی کو جلا مل گئی۔ رنگ نہیں لگا۔ حقیقتیں اُجاگر ہوتی گئیں۔ اُن پر غلاف نہیں پڑھا۔ ادب کے میدان میں دیکھئے۔ مصحفی اور انشا ایک ہی زمانے میں پیدا ہوئے۔ دونوں بالکالوں نے ادب کو مام عروج پر پہنچایا۔ دونوں نے جنگیں بھی لڑیں۔ دونوں نے مناظرے اور مباحثے بھی کئے اور بعض دفعہ ان مناظروں اور مباحثوں نے ناگوار صورت بھی اختیار کی۔ مگر دونوں کا مقصد ادب کو ترقی دینا تھا۔ اس بنیادی مقصد میں اختلاف نہ تھا۔ فروعات میں اختلاف تھا اور فروعات میں اختلاف ہونا چاہیئے۔ میرا در سودا، آتش اور ناسخ، چلبست اور شرر، نسیم اور میر حسن، ادبِ اردو کی چند اور مثالیں ہیں جن سے میرے اس دورے کی تائید ہوتی ہے کہ علم و ادب فلسفہ و دانش کی گریں کو لے کے لئے ہر زمانے میں بالکمال پیدا ہوئے اور اپنی سی کوشش کرتے گئے۔ اس کوشش کا نتیجہ یہ ہوا کہ آسنے والی نسول کو علم و ادب اور فلسفہ و دانش کا ایک بیش بہا ذخیرہ اور قیمتی سرمایہ ہاتھ آیا۔ قراں و سنت کی تفسیر و توضیح، تشریح و تاویل کے سلسلے میں گزشتہ چودہ سو برس میں جتنے عظیم الشان علما، فقہا، محدثین و مفسرین نے کام کیا ہے، اُن کے اگر صرف نام لکھنے لگیں تو کسی ضخیم جلد میں تیار ہو سکتی ہیں۔ خلفائے بنی عباسیہ کے زمانے میں خلقِ قرآن کے مسئلے نے نازک صورت اختیار کر لی تھی۔ تو کسی دوسرے زمانے میں بحثِ نظیر نے زور پکڑا تھا۔ ہر زمانے میں اختلافات پیدا ہوتے رہے اور ہمارے زمانے میں بھی ایک مسئلہ بڑی شدت اختیار کر گیا۔ یہ مسئلہ وطنیت اور قومیت کا ہے۔ پچاس سال تک غیر منقسم ہندوستان میں اس مسئلے نے بہت سے مفکروں کو پیدا کیا، بہت سے نئے خیالات سامنے آئے اور بہت سے غوامض منہضہ شہود پر جلوہ گر ہوئے۔

ہر زمانے کا ایک مزاج ہوتا ہے۔ ہمارے زمانے میں مغربی افکار کی حکمرانی ہے۔ مغرب کو مشرق پر مادی غلبہ رہا اور مشرق نے ہر معاملے میں مغرب کو اپنا امام بنانے کی کوشش کی۔ وطنیت اور قومیت کا تصور مشرق میں مغرب کی طرف سے آیا۔ مگر مسلمان قدرتی طور پر ہر نئے تصور کو قرآن اور سنت کی کسوٹی پر پرکھنا چاہتا ہے اور جب یہ تصور اس محک پر کھرا نکلتا ہے تب اُسے قبول کرتا ہے۔ ہندوستان میں جب انگریزی سامراج سے آزادی حاصل کرنے کی تحریک زور پکڑ گئی تو اس کی

بنیاد یہی وطنیت اور قومیت قرار پا گئی۔ ہندوستان میں دو طاقتیں تھیں — ہندو اور مسلمان۔ ہندو نے قومیت کو بلا چوں و چرا تسلیم کیا۔ مگر مسلمانوں کو اُس وقت تک اس کے قبول کرنے میں تاثر رہا جب تک وہ اس کا جواز قرآن و سنت سے حاصل نہ کر سکے۔ قدرتی طور پر مسلمان علماء کے دو گروہ ہو گئے۔ ایک گروہ نے قومیت اور وطنیت کو عین اسلامی تصور کیا اور دوسرے گروہ نے اسے اسلام کی روح کے منافی قرار دیا۔ تصور کے اس اختلاف نے جہاں ہندوؤں اور مسلمانوں کو ایک دوسرے سے بدظن کیا وہاں مسلمانوں اور مسلمانوں میں بھی تفریق پڑ گئی۔ قومیت کو اسلامی قرار دینے والوں کی سب سے با اثر جماعت جمعیتہ العلماء ہند کی تھی۔ جس میں ہندوستان کے کبار علماء شامل تھے۔ مولانا محمود الحسن، مولانا حسین احمد مدنی ان میں خاص طور پر قابل ذکر ہیں اور مولانا ابوالکلام آزاد اپنی خداداد ذہانت، بے پناہ علم و فضل کی بنا پر اس جماعت کے نفسِ ناطقہ ہیں۔ اس مقالے کا موضوع یہی ہے۔

قومیت کو اسلامی اور غیر اسلامی بنانے والے علماء کے پاس اپنے اپنے دلائل تھے۔ مولانا حسین احمد مدنی اور علامہ اقبالؒ کے درمیان بحث و تکرار نے جو ناگوار صورت اختیار کی وہ ابھی تک پڑھے لکھے لوگوں کو یاد ہوگی۔ قومیت کو غیر اسلامی کہنے والوں کا استدلال یہ تھا کہ وطن اور قوم کی اسلام میں کوئی حیثیت نہیں بلکہ یہ صرف اسلام ہے جو نوعِ انسانی کو ایک لڑی میں پروں سکتا ہے۔ اس تصور کے سب سے بڑے متاد علامہ اقبالؒ تھے۔ انہوں نے فرمایا ہے

ان تازہ خداؤں میں سے بڑا سب سے وطن ہے

جو یہ ہیں اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے

وہ ایک جھوٹے سے قطعہ زمین کے لئے اپنی صلاحیتیں صرف کرنے کو افلاسِ تخیل کہتے تھے۔ کیونکہ

اُن کے نزدیک اسلام کے فرمانے کے مطابق ساری زمین خدا کی ہے، انسان خدا کا خلیفہ ہے۔ اور اس

خلافت کا سزاوار وہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب وہ اسلام کے اصولوں پر کاربند رہے۔ اس لئے وطن

کا کوئی اہمیت نہیں۔ انسان اور سچے مسلمان بنو۔ یہ ساری زمین تمہارے قدم چومے گی۔

ہر ملک ملکِ ماست کہ ملکِ خدا ہے ماست

مولانا حسین احمد مدنیؒ نے ایک جلسے سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ قوم کے لئے وطن ضروری

ہے اور وطن کا انخلاص قوم کی ترقی کے لئے لازمی۔ آپ کا جملہ تھا۔ ”قومِ اوطان سے بنتی ہیں۔“

ان کے اس اظہار کو اقبالؒ نے سخت ناپسند کیا اور انہوں نے حسین احمد کے عنوان سے یہ تین شعر لکھے

ثقافتِ بنبر

عجم ہنوز خداوند رموز دیں ورنہ ز دیوبند حسین احمد ایں چہ بوالعجبی است
 سرود بر سر منبر کہ ملت از وطن است چہ بے خبر ز مقام محمد عربیؐ است
 بمقتطف ابرساں خویش را کہ دین ہمہ او اگر بر او نرسیدی تمام بولہبی است

مولانا حسین احمد مدنی نے ظاہر ہے کہ اقبالؒ کی اس چٹکی کو سخت محسوس کیا اور انہیں اس کی
 تلخی محسوس ہوئی۔ چنانچہ جواباً انہوں نے ایک میفلٹ لکھا اور اس میں فرمایا کہ اقبال نے غلط الزام تراشی
 کی ہے۔ میں نے کہا ہے۔ "قومیں اوطان سے بنتی ہیں۔" اقبال نے مجھ پر الزام لگایا ہے کہ میں نے
 یہ کہا ہے کہ "ملتیں اوطان سے بنتی ہیں۔" میں نے قوم کہا ہے اور ملت نہیں کہا ہے۔ قوم الگ چیز ہے
 اور ملت دوسری چیز ہے۔ ملت کے لئے وطن کا ہونا ضروری نہیں۔ مگر قوم وطن کے بغیر نہیں بن
 سکتی۔ اقبال نے اس کے جواب میں فرمایا کہ مولانا حسین احمد مدنی عالم ہیں اور علم لغت کے ماہر ہیں۔ وہ
 اسی میرا پیر میں اصل بحث کو نظر سے گول کرنا چاہتے ہیں۔ میں سیدھا سادہ مسلمان ہوں اور محمدؐ عربی
 کی راہ کے بغیر کسی دوسری راہ سے واقف نہیں۔

ۛ قلندر خیر دو حرف لا الہ کچھ بھی نہیں رکھتا

فقیر شہر قاروں ہے لُغتِ ہائے حجازی کا

یہ اور اسی قسم کے بہت سے مصرعے ہوئے اور عام طور پر اس تصور نے مسلمانوں کے درمیان اختلاف
 پیدا کیا۔ دونوں گروہ اپنے اپنے نظریے کی تائید میں شد و مد سے دلائل دیتے گئے اور اس نظریاتی اختلاف
 نے اچھی خاصی نزاع بین المسلمین کی صورت اختیار کی۔ فریقین کے مرد میدان لنگر لنگوٹ کس کر میدان
 میں اُتر آئے۔ ایک طرف سے مولانا ظفر علی خان کی شاعرانہ قہر سامانی تھی تو دوسری طرف سے مولانا عطاء اللہ
 شاہ بخاری کی سحر بیانی۔ مولانا ابوالکلام آزاد نظریاتی اعتبار سے جمعیتہ علماء اور مجلس احرار کے ہم نوا
 تھے مگر وہ بحث و مناظرہ کی پست سطح پر نہ اُترے۔ البتہ اُن کی ذر ف نگاہی اور عمیق نظریے تفریق
 بین المسلمین کے مرض کی تشخیص کی۔ وہ جانتے تھے کہ مسلمانوں کی یہ نظریاتی جنگ مسلمانوں اور ہندوؤں
 کے درمیان بھی تفریق پیدا کر رہی ہے اور اس سے اصل مقصد یعنی تحریک حصول آزادی کمزور ہوتی جا رہی
 ہے۔ اُن کی بصیرت نے فیصلہ کیا کہ اس فردی اختلاف میں پڑنے کی بجائے اُس بنیادی صداقت کے
 غوامض کو روشن کر دیا جائے جس کا سرچشمہ قرآن ہے۔ چنانچہ انہوں نے اپنے اجتہاد سے قرآن حکیم کا
 تفسیر لکھنے کا ارادہ کیا۔ اور سب سے پہلے سورہ فاتحہ کی تفسیر لکھی جو بذاتِ خود ایک مدلل اور مبسوط کتاب
 ثقافت نمبر

بن گئی۔ اور اُم القریٰ کے نام سے شائع ہوئی۔ مولانا نے جب تفسیر قرآن کا کام اگے چلایا تو سورہ فاتحہ کی تفسیر بھی حصہ اول کا جزو بن گئی۔ مگر اب سہ ماہیہ اکادمی نے اسے الگ سے بڑے آب و تاب سے شائع کیا ہے۔ مولانا نے قومیت کے مسئلے کو اگرچہ براہ راست نہیں چھیڑا ہے مگر تفسیر سورہ فاتحہ میں اجتہادی نقطہ نظر سے اُس حقیقت کُبرے کو واضح کر دیا ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ ہدایت ہر انسان کا خزانہ ہے اور اللہ تعالیٰ ہدایت کو ایک گروہ یا ایک فرقہ یا ایک طبقہ سے مخصوص نہیں فرماتا۔ یہ ایک خوان نہیں ہے جو چاہے اگر اس دسترخوان سے اپنا پیٹ بھر لے۔ یا اس سرچشمہ سے اپنی پاسبی بچھا دے۔ مولانا نے قرآن کریم کی اس تفسیر سے ساری عالم انسانیت کی خدمت کی۔ انہوں نے فرمایا کہ نزاع بین المسلمین تو خیر معمولی سی چیز ہے۔ مگر قرآن کریم کی تعلیم تو یہ ہے کہ انسان اور انسان میں کوئی فرق نہیں۔ انسان اور انسان میں مذہب کی وجہ سے دوری نہیں ہو سکتی۔ انسان اور انسان کے درمیان اختلاف زبان دشمنی کا باعث نہیں بن سکتا۔ انسان اور انسان کے درمیان اختلاف رنگ و نسل مذہب و ملت یا وطن محاسنت کا سبب نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ انسان اللہ کا خلیفہ ہے اور اُس کا انعام ہدایت ہے جو کسی خاص طبقے، خاص مذہب یا خاص قوم کے لئے مخصوص نہیں۔ یہ ایک انقلابی نظریہ تھا جس نے لوگوں کے ذہنوں کو تہ و بالا کر دیا۔ میرے کہنے کا مطلب یہ نہیں کہ مولانا کی اس نئی تاویل و تفسیر کو ہر ایک نے قبول کیا۔ ظاہر ہے کہ ایسا ہو نہیں سکتا تھا۔ مگر یہ حیثیت مجموعی یہ مان لیا گیا کہ مولانا کا یہ انداز انقلابی ہے اور وقت کی سب سے بڑی ضرورت کو پورا کرنے کا کفیل۔

قرآن کی تفسیر کرنے سے پیشتر مولانا نے سورہ فاتحہ کی تفسیر لکھ کر ثابت کیا ہے کہ سورہ فاتحہ متن ہے تو قرآن اس کی شرح۔ جو حقائق قرآن حکیم میں بکھرے پڑے ہیں۔ وہ سب سورہ فاتحہ میں جمع ہیں اور ان حقائق کا لب لباب یہ ہے کہ اللہ ایک ہے، حقیقت ایک ہے، حقیقت کی راہ سیدھی ہے۔ مگر اسی کے راستے بے شمار ہیں اور ان میں سے کوئی سیدھا نہیں۔ ہدایت عام ہے اور ذہن ایک ہے۔ جس وقت ان حقائق کو مان لیا جائے تو جھوٹے جھوٹے جھگڑوں، معمولی اختلافات اور نزاعات کی کوئی جگہ نہیں رہتی۔ ایک وطن کے اندر مختلف نظریات رکھنے والوں کے درمیانی جھگڑوں کا ہی وجود نہیں مٹ جاتا بلکہ سارا عالم انسانیت ایک لڑی میں پرو دیا جاتا ہے اور انسان اُس حقیقت کُبرے کو پہچانتا ہے جس کے لئے اُس کی تخلیق عمل میں آئی ہے۔ اس مختصر سے تعارف کے بعد میں مولانا ابوالکلام آزاد کے وہ افکار پیش کر دوں گا جن سے قرآن حکیم کی روشنی میں قومیت اور

بین الاقوامیت کا اصول سامنے آتا ہے۔

ایک بات کا صاف کرنا ضروری ہے۔ دُنیا میں جس قدر مذاہب ہیں اُن کے نام اُن کے بانیانِ مذاہب کے نام پر رکھے گئے ہیں۔ مثلاً عیسے علیہ السلام کے دین کے پیروسیجی کہلاتے ہیں۔ ہاتما بدھ کے تابعین بودھ کہہ کر پکارے جاتے ہیں وغیرہ۔ اس کے برعکس محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس دین کو لے کر آئے اُس کا نام اسلام ہے اور اس کو ماننے والے مسلمان کہلاتے ہیں، محمدی نہیں۔ ایسا کیوں ہے؟ ابوالکلام اس کا جواب دیتے ہیں:

”قرآن نے دین کے لئے ”الاسلام“ کا لفظ اس لئے اختیار کیا ہے کہ اسلام کے معنی کسی بات کے مان لینے اور فرمان برداری کرنے کے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ دین کی حقیقت یہی ہے کہ خدا نے جو قانونِ سعادت انسان کے لئے ٹھہرایا ہے اُس کی ٹھیک ٹھیک اطاعت کا جائے۔ وہ کہتا ہے یہ کچھ انسان ہی کے لئے نہیں بلکہ تمام کائنات ہستی اسی اصل پر قائم ہے۔ سب کے بقا و قیام کے لئے خدا نے کوئی نہ کوئی قانونِ عمل ٹھہرایا ہے اور سب اس کی اطاعت کر رہے ہیں۔ اگر ایک لمحے کے لئے بھی رُوگردانی کریں گے تو کارخانہ ہستی درہم برہم ہو جائے گا۔

اَفْخِرْ دِينَ اللّٰهُ يَسْبُغُونَ وَلَنْ اَسْلَمَ مِنْ فِى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا
وَّكَرْهًا وَاِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ۝

[پھر کہایہ لوگ چاہتے ہیں کہ اللہ کا ٹھہرایا ہوا دین چھوڑ کر کوئی دوسرا دین ڈھونڈ نکالیں۔ حالانکہ آسمان اور زمین میں جو کوئی بھی ہے، سب چار و ناچار اسی کے ٹھہرائے ہوئے قانونِ عمل کے آگے جھکے ہوئے ہیں اور بالآخر سب کو اسی کی طرف لوٹنا ہے]

قرآن جب کہتا ہے کہ الاسلام کے سوا اللہ کے نزدیک کوئی دین مقبول نہیں تو اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ دینِ حقیقی کے سوا جو ایک بھی ہے اور تمام رسولوں کی مشترک تعلیم ہے، انسانی ساخت کی کوئی گروہ بندی مقبول نہیں۔ سورہ آل عمران میں جہاں یہ بات بیان کی ہے کہ دینِ حقیقی کی تمام راہ مذہبی رہنماؤں کی تصدیق اور پیروی کی راہ ہے، وہیں متصلاً یہ بھی کہہ دیا ہے :-

وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْاِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ۔ وَهُوَ فِى الْاٰخِرَةِ
مِنْ الْخٰسِرِيْنَ ۝

[اور جو کوئی اسلام کے سوا کوئی دوسرا دین چاہے گا تو یاد رکھو! اس کی راہ کبھی قبول نہ کی جائے گی۔ ثقافت نمبر

اور وہ آخرت کے دن دیکھے گا کہ تباہ ہونے والوں میں سے ہے [اور اسی لئے قرآن تمام پیر وان دعوت کو بار بار متنبہ کرتا ہے کہ دین میں تفرقہ اور گروہ بندی سے بچیں۔ اور اسی گمراہی میں مبتلا نہ ہو جائیں جس سے قرآن نے نجات دلائی ہے۔ وہ کہتا ہے۔ میری دعوت نے تمام انسانوں جو مذہب کے نام پر ایک دوسرے کے دشمن ہو رہے تھے، خدا پرستی کی راہ میں اس طرح جوڑ دیا کہ ایک دوسرے کے جان نثار بھائی بن گئے۔ ایک یہودی، جو پہلے حضرت مسیح علیہ السلام کا نام سنتے ہی نفرت سے بھر جاتا تھا، ایک عیسائی جو ہر یہودی کے خون کا پیاسا تھا، ایک مجوسی جس کے نزدیک تمام غیر مجوسی ناپاک تھے، ایک عرب، جو اپنے سوا سب کو انسانی شرف و محاسن سے تہی دست سمجھتا تھا، ایک صحابی جو یقین کرتا تھا کہ دنیا کی قدیم سچائی صرف اُسی کے حصے میں آئی ہے، ان سب کو دعوت قرآنی نے ایک صف میں کھڑا کر دیا ہے۔ اور یہ سب ایک دوسرے سے نفرت کرنے کی جگہ ایک دوسرے کے غریبی رہنماؤں کی تصدیق کرتے اور سب کی تباہی ہوئی متفقہ راہ ہدایت پر گام زن ہیں :-

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۔ وَاتَّقُوا اللَّهَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ
 إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا ۝
 [اور دیکھو سب مل جل کر اللہ کی رسی کو مضبوط پکڑ لو۔ اور جدا جدا نہ ہو۔ اللہ نے تم پر جو فضل و کرم کیا ہے اسے یاد کرو۔ تمہارا حال یہ ہو رہا تھا کہ ایک دوسرے کے دشمن ہو رہے تھے۔ پھر اللہ نے تمہارے دلوں میں باہم و کرا لفت پیدا کر دی۔ پھر ایسا ہوا کہ انعام الہی سے بھائی بھائی ہو گئے]

قرآن حکیم کی ان آیات سے مولانا ابوالکلام نے یہ انقلابی نظریہ وضع کر دیا ہے کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس دین کی اشاعت کی وہ وہی دین فطرت تھا جس کی تعلیم حضورؐ سے پہلے تمام انبیاء دیتے آئے تھے۔ انہوں نے کسی نئے دین کی تبلیغ نہیں کی۔ اور ان کے دین کا نام اسلام اسی لئے ہے کہ یہ قانون فطرت کی پیروی کی ہدایت کرتا ہے۔ ہر وہ شخص جو قانون فطرت کا پیرو ہے، مسلمان ہے، چاہے وہ اپنے آپ کو مسلمان کہلانا پسند کرے یا نہ کرے۔ پھر اس کے باوجود قرآن کریم کی تعلیمات سے روگردانی کرنے والے کیوں پیدا ہوئے۔ اور یا حضرت داعی اسلامؐ کے مبعوث ہونے کی ضرورت کیا تھی اس کا جواب مولانا ابوالکلام لکھتے ہیں :-

رسولؐ نے صاف صاف لفظوں میں کہہ دیا: مجھ سے پہلے جتنے بھی پیغمبر آچکے ہیں، میں سب کی تصدیق کرتا ہوں اور ان میں سے کسی ایک کے انکار کو بھی خدا کی سچائی کا انکار سمجھتا ہوں۔

رسولؐ نے کسی مذہب کے ماننے والے سے یہ مطالبہ نہیں کیا کہ وہ اپنے مذہب کی دعوت سے انکار کر دے۔ بلکہ جب کبھی مطالبہ کیا تو یہی کیا کہ اپنے اپنے مذہبوں کی حقیقی تعلیم پر کاربند رہو۔ کیونکہ تمام مذہبوں کی اصل تعلیم ایک ہی ہے۔ اُس نے نہ تو کوئی نیا اصول پیش کیا، نہ کوئی نیا عمل بتایا۔ اس نے ہمیشہ ان ہی باتوں پر زور دیا جو دنیا کے تمام مذاہب کی سب سے زیادہ جانی بُجھی ہوئی باتیں رہی ہیں۔ یعنی ایمان اور عملِ صالح۔ اُس نے جب کبھی لوگوں کو اپنی طرف بلایا ہے تو یہی کہا ہے :- اپنے اپنے مذہبوں کی حقیقت از سر نو تازہ کرو۔ تمہارا ایسا کرنا ہی مجھے قبول کر لینا ہے۔

سوال یہ ہے کہ جب قرآن کی دعوت کا یہ حال تھا تو پھر آخر اس میں اور اس کے مخالفوں میں وجہ نزاع کیا تھی۔ ایک شخص کو، جو کسی کو برا نہیں کہتا، سب کو ماننا اور سب کی تعظیم کرنا ہے اور ہمیں ان باتوں کی تلقین کرتا ہے جو سب کے یہاں مانی ہوئی ہیں، کوئی اس سے لڑے تو کیوں لڑے۔ اور کیوں لوگوں کو اس کا ساتھ دینے سے انکار ہوا۔

کہا جاتا ہے، قریش مکہ کی مخالفت اس بنا پر تھی کہ قرآن نے بت پرستی سے انکار کیا تھا اور وہ بت پرستی کے طریقوں سے مایوس ہو چکے تھے، بلاشبہ ایک وجہ نزاع یہ بھی ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہودیوں نے کیوں مخالفت کی جو بت پرستی سے قطعاً کفارہ کش تھے؟ عیسائی کیوں برسرِ پیکار ہو گئے جنہوں نے بت پرستی کی حمایت کا دعوے نہیں کیا؟ اصل یہ ہے کہ یہود ان مذاہب کی مخالفت اس لئے نہ تھی کہ وہ انہیں جھٹلاتا کیوں ہے بلکہ اس لئے تھی کہ جھٹلاتا کیوں نہیں۔ ہر مذہب کا پیرو چاہتا تھا کہ وہ صرف اسے سچا کہے، باقی سب کو جھٹلا دے۔ چونکہ وہ یکساں طور پر سب کی تصدیق کرتا تھا، اس لئے کوئی بھی اس سے غش نہیں ہو سکتا تھا۔ یہودی اس بات سے تو بہت غش تھے کہ قرآن، حضرت موسیٰؑ کی تصدیق کرتا ہے، لیکن وہ حضرت مسیحؑ کی بھی تصدیق کرتا تھا۔ اور یہیں آکر اس میں اور یہودیوں میں نزاع شروع ہو جاتی تھی۔ عیسائیوں کو اس پر کیا اعتراض ہو سکتا تھا کہ حضرت مسیحؑ اور حضرت مریمؑ کی پاکی کا اعلان کر دیا جائے؟ لیکن قرآن صرف اتنا ہی نہیں کرتا تھا۔ وہ یہ بھی کہتا تھا کہ نجات کا دار و مدار اعتقادِ عمل پر ہے نہ کہ کفارہ اور اصطلاح پر۔ اور قانونِ نجات کی یہ عالم گیر وسعت عیسائی کلیسا کے لئے ناقابلِ برداشت تھی۔

ثقافتِ ہنر

مولانا نے قرآن کی عالم گیر تعلیم اور اسلام کی ہمہ گیر تعریف کر کے نہ صرف ایک قوم کے دو فرقوں کے درمیان ہونے والے نزاعوں کا دروازہ بند کر دیا بلکہ دُنیا بھر کی قوموں کو دعوت دی کہ وہ قرآن کی روح کو سمجھیں اور اپنے اپنے دین کی پیروی کرنے کے باوجود اسلام کے دائرے میں آجائیں۔ یہ صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ انسان کا اعتقاد اور عمل صلح ہو۔ مولانا کا یہ انقلابی تجربہ ساری دُنیا کو ایک لمحہ فکریہ دیتا ہے اور نہ صرف قومیت کے معنی سمجھنے میں مدد دیتا ہے بلکہ بین الاقوامیت اور انسانی شرافت کے دائرہ کار کو وسیع تر کرتا ہے۔ قرآن حکیم کے ارشادات کا یہ دل چسپ توجہ جہاں ایک طرف سے قرآن کی خدمت ہے وہاں یہ انسانی شرافت کے لئے بھی ایک بہت بڑا کارنامہ ہے۔

مولانا کا اجتہاد یہ ہے کہ دین ایک ہی ہے، البتہ منہلج اور شریعت الگ الگ ہو سکتے ہیں۔ اور اس کے بغیر چارہ بھی نہیں۔ کیونکہ سادہ نوع انسانی کو ایک ہی ڈگر پر چلانا ممکن نہیں لیکن منہلج اور شریعت کا اختلاف دین کی بنیادی سچائیوں پر نظر انداز کیسے ہو سکتا ہے۔ قرآن تو اس کا مخالف ہے اور داعی اسلام صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عمل اور کردار سے ثابت فرمایا ہے کہ منہلج اور شریعت کے اختلاف کے باوجود جہاں تک دین کی بنیادی صداقتوں کا تعلق ہے ان پر اتفاق ہو سکتا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل مولانا کے الفاظ میں یہ ہے :-

(۱) نزول قرآن کے وقت دُنیا کا مذہبی تختل اس بات سے زیادہ وسعت نہیں رکھتا تھا کہ نسلوں، خاندانوں اور قبیلوں کی معاشرتی حد بندی کی طرح مذہب کی بھی ایک خاص گروہ بندی کر لی گئی تھی۔ ہر گروہ بندی کا کوئی سمجھتا تھا کہ دین کا سچائی صرف اسی کے حصے میں آتی ہے جو انسان اُس کی مذہبی حد بندی میں داخل ہے، نجات یافتہ ہے اور جو داخل نہیں، نجات سے محروم ہے۔

(۲) ہر گروہ کے نزدیک مذہب کی اصل و حقیقت محض اس کے ظاہری اعمال و رسوم تھے۔ جو ہی ایک انسان انہیں اختیار کر لیتا، یقین کیا جاتا کہ نجات و سعادت اُسے حاصل ہوگی۔ مثلاً عبادت کی شکل، قربانیوں کے رسوم، کسی خاص طعام کا کھانا یا نہ کھانا، کسی خاص وضع و قطع کا اختیار کرنا یا نہ کرنا۔

(۳) چونکہ یہ اعمال و رسوم ہر مذہب میں الگ الگ تھے اور ہر گروہ کے اجتماعی مقتضیات یکساں نہیں ہو سکتے تھے۔ اس لئے ہر مذہب کا بیرونی یقین کرتا تھا کہ دوسرا مذہب مذہبی

مداقت سے خالی ہے۔ کیونکہ اس کے اعمال و رسوم ویسے نہیں ہیں جیسے خود اس نے اختیار کر رکھے ہیں۔

(۴) ہر مذہب ہی گروہ کا دعویٰ صرف یہی نہیں تھا کہ وہ سچا ہے بلکہ یہ بھی کہ دوسرا جھوٹا ہے۔ نتیجہ یہ تھا کہ ہر گروہ صرف اتنے ہی پر قانع نہ تھا کہ اپنی سچائی کا اعلان کر دے بلکہ یہ بھی ضروری سمجھتا کہ دوسروں کے خلاف تعصب و نفرت پھیلائے۔ اس صورت حال نے نوع انسانی کو ایک دائمی جنگ و جدال میں مبتلا کر دیا تھا۔ مذہب اور خدا کے نام پر ہر گروہ دوسرے گروہ سے نفرت کرتا اور اس کا خون بہانا چہاڑ نہ سمجھتا۔

(۵) لیکن قرآن نے نوع انسانی کے سامنے مذہب کی عالم گیر سچائی کا اصول پیش کیا:۔
(۱) اس نے صرف یہی نہیں بتایا کہ ہر مذہب میں سچائی ہے، بلکہ صاف صاف کہہ دیا کہ تمام مذاہب سچے ہیں۔ اُس نے کہا۔ دین خدا کی بخشش عام ہے، اس لئے ممکن نہیں کہ کسی ایک کو دیا گیا ہو، دوسروں کا اس میں کوئی حصہ نہ ہو۔

(۲) اُس نے کہا: خدا کے تمام قوانین فطرت کی طرح انسان کی روحانی سعادت کا قانون بھی ایک ہی ہے اور سب کے لئے ہے۔ پس پیر و ان مذاہب کی سب سے بڑی گمراہی یہ ہے کہ انہوں نے دین الہی کی وحدت فراموش کر کے الگ الگ گروہ بن دیاں کر لی ہیں اور ہر گروہ بندی دوسری گروہ بندی سے لڑ رہی ہے۔

(۳) اُس نے بتایا:۔ خدا کا دین اس لئے تھا کہ نوع انسانی کا تفرقہ اور اختلاف دور ہو۔ اس لئے نہ تھا کہ تفرقہ و نزاع کی علت بن جائے۔ پس اس سے بڑھ کر گمراہی اور کیا ہو سکتی ہے کہ جو چیز تفرقہ دور کرنے کے لئے آئی تھی، اسی کو تفرقہ کی بنیاد بنالیا جائے۔

(۴) اُس نے بتایا کہ ایک چیز دین ہے اور ایک شرع و منہاج ہے۔ دین ایک ہی ہے اور ایک ہی طرح پر سب کو دیا گیا ہے۔ البتہ شرع و منہاج میں اختلاف ہوا۔ اور یہ اختلاف ناگزیر تھا۔ کیونکہ ہر عہد اور ہر قوم کی حالت یکساں نہ تھی اور ضروری تھا کہ جیسی جس کی حالت ہو، ویسے ہی احکام و اعمال بھی اس کے لئے اختیار کئے جائیں۔ پس شرع و منہاج کے اختلاف اصل دین سے مختلف نہیں ہو جاسکتے۔ تم نے

دین کی حقیقت تو فراموش کر دی ہے۔ محض شرع و منہاج کے اختلاف پر ایک دوسرے کو جھٹلا رہے ہو۔

(۵) اس نے بتلایا کہ تمہاری مذہبی گروہ بندیوں اور ان کے ظواہر و رسوم کو نجات و سعادت میں کوئی دخل نہیں۔ یہ گروہ بندیاں تمہاری بنائی ہوئی ہیں۔ ورنہ خدا کا ٹھہرایا ہوا دین تو ایک ہی ہے۔ وہ دین حقیقی کیا ہے؟ ایمان اور عملِ صالح کا قانون۔

(۶) اس نے صاف صاف لفظوں میں اعلان کیا کہ اس کی دعوت کا مقصد اس کے سوا کچھ نہیں کہ تمام مذاہب سچے ہیں۔ مگر پیرانِ مذاہب سچائی سے منحرف ہو گئے ہیں اگر وہ فراموش کر وہ سچائی کو از سر نو اختیار کر لیں تو میرا کام پورا ہو گیا۔ اور انہوں نے مجھے قبول کیا۔

(۷) وہ کہتا ہے۔ خدا کا دین اس لئے نہیں کہ ایک انسان دوسرے انسان سے نفرت کرے بلکہ اس لئے کہ ہر انسان دوسرے انسان سے محبت کرے۔ اور سب ہی پروردگار کے رشتہ عبودیت میں بندھ کر ایک ہو جائیں۔ جب سب کا پروردگار ایک ہے، سب کا مقصود اُس کا بندگی ہے۔ تو پھر خدا اور مذہب کے نام پر یہ تمام جنگ و نزاع کیوں ہے؟

(۸) نوعِ انسانی کی باہمی یگانگت اور اتحاد کے جتنے رشتے ہو سکتے تھے، سب انسانوں کے ہاتھوں ٹوٹ گئے۔ سب کی نسل ایک تھی۔ مگر ہزاروں نسلیں ہو گئیں۔ سب کی قومیت ایک تھی۔ مگر بے شمار قومیتیں بن گئیں۔ سب کی وطنیت ایک تھی، لیکن سینکڑوں وطنوں میں بٹ گئے۔ سب کا درجہ ایک تھا۔ لیکن امیر و فقیر، شریف و وکیل، ادلے اعلیٰ کے بہت سے درجے ٹھہرائے گئے ہیں۔ ایسی حالت میں کون سا رشتہ ہے جو ان تمام تفرقوں پر غالب آ سکتا ہے اور تمام انسان ایک ہی صف میں کھڑے ہو جا سکتے ہیں۔ قرآن کہتا ہے کہ خدا پرستی کا رشتہ۔ یہی ایک رشتہ ہے جو انسانیت کا بچھڑا ہوا گھرانہ بھر آباد کر سکتا ہے۔ یہ اعتقاد کہ ہم سب کا پروردگار ایک ہے اور ہم سب کے سوا اسی ایک چوکھٹ پر جھکے ہوئے ہیں، ایک جہتی دیگانگت کا ایسا جذبہ

پیدا کر دیتا ہے کہ ممکن نہیں انسان کے بنائے ہوئے تفرقے اس پر غالب آسکیں۔
یہ اقتباس طویل ہوا۔

لذیذ بود حکایت دراز تر گفتم

مطلب اس سب کا یہ ہوا کہ انسان بر حیثیت نوع انسانی کے ایک ناقابل تقسیم اکائی ہے۔ ان سب کو چھوٹی چھوٹی مصلحتوں نے ایک دوسرے سے الگ کر دیا ہے۔ مگر اصل ان کی ایک ہے۔ ان سب کو پھر ایک ہو جانا چاہیے۔ اور وہ کون سی شے ہے جو اس بکھرے ہوئے شیرازہ کو دوبارہ جمع کر سکتی ہے۔ مولانا کے خیال میں اس کی اساس خدا پرستی ہے۔ دین ہے۔ وہ دین کو جو ایک ہی ہے اس اعتبار سے مولانا ابراہیم الکلام آزاد نیشنلسٹ ہی نہیں بلکہ انٹرنیشنلسٹ ہیں اور اپنے افکار کی بنیاد انہوں نے قرآن حکیم کے ارشادات پر رکھ کر ایک اجتہادی درجہ حاصل کیا ہے۔ وہ قومیت اور وطنیت کو بھی ایک تنگ دائرہ سمجھتے ہیں۔ چہ جائے کہ وہ ایک ہی قوم میں مختلف قومیتوں اور ایک ہی وطن میں مختلف وطنیتوں کو قابل قبول سمجھیں۔ ان کا نظریہ آفاقی ہے اور وہ چاہتے ہیں کہ سارے انسان مل کر خدا کی اس سر زمین کو آباد کریں۔ اُس نے دات بنائی ہے۔ یہ لوگ مل کر دات کے اندر رہے کو اپنی جلائی ہوئی شمعوں سے بقیعہ نور بنادیں۔ اُس نے ٹھیکری بنادی ہے۔ انسان مل کر اسے مناسب تراش و خراش کے بعد اس سے پیالہ بنادیں۔ جو کسی پیالے کی پائیں بچھانے کے کام آئے۔ اُس نے کوہ بیاباں بنادئے سارے انسان مل کر خونِ پسینہ ایک کریں اور ان بے آب و گیاہ میدانوں، فلک بوس پہاڑوں کو اپنی عرق ریزی سے خیابان و گلزار و باغ میں بدل دیں اور اس طرح اس قابل ہو جائیں کہ وہ اپنا سرخسے بلند کر کے کہہ سکیں۔

قصور دارِ غریب الدیار ہوں، لیکن

ترا خرابہ فرشتے نہ کر سکے آباد

اقبال نے رُوحِ ارضی کی طرف سے آدم کا استقبال ان لفظوں میں کرایا تھا۔

کھول آنکھ، زمین دیکھ، فلک دیکھ، فضا دیکھ

مشرق سے ابھرتے ہوئے سورج کو ذرا دیکھ

اس جلوہ بے پردہ کو پردوں میں چھپا دیکھ

ایامِ جدائی کے ستم دیکھ، جفا دیکھ

بے تاب نہ ہو، معرکہٴ بیم ورجا دیکھ

شیرازہ ثقافت نمبر ۱۲۳

سمجھ گا زمانہ تری آنکھوں کے اشارے
 دیکھیں گے تجھے دُور سے گردوں کے تارے
 ناپید ترے بحرِ تحسین کے کنارے
 پہنچیں گے فلک تک تری آہوں کے شرارے
 تعمیرِ خودی کر، اثرِ آہِ رسا دیکھ!

خورشیدِ جہاں تاب کی منور ترے شرر میں
 آباد ہے اک تازہ جہاں تیرے شہر میں
 بچتے نہیں بچتے ہوئے فردوسِ نظر میں
 جنتِ تری پنہاں ہے ترے نونِ جگر میں

اے پیکرِ گلِ کوششِ پیہم کی جزا دیکھ
 مگر کیا ایک تازہ جہاں آباد ہو سکتا ہے۔ اگر انسان تعمیرِ انسانیت کے عظیم مقصد سے روگردان
 ہو کر اور حقیقتِ عظمیٰ سے کٹ کر اور چھوٹی چھوٹی گروہ بندیوں میں بٹ کر منتشر ہو جائے۔ انسان
 کی جنت بے شک اُس کے نونِ جگر میں پنہاں ہے، بشرطیکہ اُس کی کوششِ پیہم سیدھی راہ پر ہو۔
 اور سیدھی راہ ہر انسان کے لئے بخششِ عام کی طرح ہوتا ہے۔ ایک سخت کوش اور جفاکش انسان
 بھی غلط راستے پر چل کر منزلِ مقصود پر نہیں پہنچ سکتا۔ سیدھی راہ ایک ہی ہے اور اس کی تفصیل
 ان صفحات میں آئی ہے۔ مولانا کے خیالات سے لفظ بہ لفظ متفق ہونا ضروری نہیں۔
 لیکن سننے اور غور کرنے میں کیا حرج ہے۔

أَخْلَايَتُ بَرُونَ الْقُرْآنِ (اور علیٰ قلوبِ أَقْفَالِهَا
 [آیا یہ لوگ قرآن کے متعلق غور نہیں کرتے۔ کیا ان کے دلوں پر تالے پڑے ہیں]

کشمیر میں بدھ مت کا اثر و نفوذ۔ ایک جائزہ

کشمیر کو بدھ مت کی تاریخ میں ایک شاندار جگہ حاصل ہے۔ مغربی ہمالیہ کی پُر شفقت آغوش میں واقع یہ وادی صدیوں تک بدھ مت کا آماج گاہ بنی رہی۔ اس دوران کشمیر نے نہ صرف یہ کہ اس مذہب کی ترویج و ارتقا میں بڑا نمایاں حصہ لیا بلکہ یہیں سے اس کی روشنی وسطی ایشیا، چین، تبت بلکہ دُور اُفتادہ منگولیا اور دُور دراز انڈونیشیا تک پھیل گئی۔

لیکن خود بدھ مت کب کشمیر میں داخل ہوا، اس کے متعلق وثوق سے کچھ نہیں معلوم ممکن ہے کہ کچھ بدھ بھکشو، ہاتما بدھ کے زردان حاصل کرنے کے کچھ ہی عرصہ بعد حسن اتفاق سے کشمیر پہنچ گئے ہوں، شاید انہوں نے وادی کا راستہ اپنے مرشد کے اُس فرمان کی تعمیل میں اختیار کر لیا ہو جس میں انہوں نے کہا تھا کہ میرے مذہب کو دُنیا کے دُور دراز کناروں تک پہنچا دو۔ لیکن اس سلسلے میں کوئی مستند شہادت دستیاب نہیں ہوئی۔ صرف ایک روایت (Legend) موجود ہے جس کے مطابق انہوں نے پیشین گوئی کی تھی کہ کشمیر میں بدھ مت اُن کی وفات کے بعد پھیلے گا اور یہ علاقہ بدھ مت کے گھر کی حیثیت سے بڑی شہرت حاصل کرے گا۔

کشمیر میں بدھ مت کے تعارف کا سہرا عام طور پر ہارا اجہ اشوک کے سر باندھا جاتا ہے۔ لیکن کہن کی راج ترنگنی کے مطالعے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس نامور شہنشاہ کے زمانے سے قبل بھی کشمیر میں بدھ مت کی شعاعیں پہنچ چکی تھیں۔ یہاں اس نئے اعتقاد کا پہلا سرپرست سریندر تھا۔ جس کا زمانہ اقتدار اشوک سے بہت پہلے کا ہے۔ اس مقامی بادشاہ نے کشمیر میں بدھ مت کا پہلا ویاہر سرینگر کی ایک نواحی بستی میں تعمیر کرایا۔ اس کے علاوہ اُس نے بھکشوؤں کی طرح زندگی بسر کی اور عمر بھر کھوار ہی رہا۔ کہن نے اُس کا ذکر کرتے ہوئے اُسے ”انمول گنوں کا مالک“ اور ”گناہ و معصیت سے کوسوں دُور“ کہہ کر پکارا ہے۔

اگرچہ اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ بدھ مت ہمارا جام اشوک سے پہلے کشمیر پہنچ چکا تھا۔ مگر یہ حقیقت بھی روزِ روشن کی طرح عیاں ہے کہ اس مذہب کو قبول عام اشوک کے عہد میں ہی حاصل ہوا۔ اس کی پہلی وجہ تو یہ تھی کہ اُس نے بدھ بھکشوؤں کا ایک پُرانا شکر کشمیر بھیج دیا۔ اس بات کی بھی شہادت موجود ہے کہ اشوک خود بھی کشمیر آئے۔ کہنن صراحت کے ساتھ اُن بدھ اور شیو مندروں کا ذکر کرتے ہیں جن کی بنیاد اشوک نے ڈالی۔ بدھوں کی تعمیرات کشمیر کے اُس دار الحکومت میں کھڑا کی گئیں جن کی بنیاد اشوک نے ڈالی۔ اس شہر کا نام سرینگری رکھا گیا۔ یہ شہر موجودہ سرینگر کے مضافات میں واقعہ پاندر ٹھین کے مقام پر بنایا گیا تھا۔ اس کے علاوہ اشوک کی تعمیرات دستارتا (دیتھاوتھور) اواسکا لیترا (ہلکا لیترا) میں بنائی گئیں۔ جو سرینگر سے بالترتیب پچاس اور اٹھارہ میل کے فاصلے پر واقع ہیں۔ ویرہی ناگ کے نزدیک دستارتا کے مقام پر اُس نے جو دھار بنایا، اُس کی بلندی کے بارے میں بتایا جاتا ہے کہ آنکھ اُس کا جائزہ لینے میں کامیاب نہیں ہوئی تھی۔

ساتویں صدی عیسوی میں جب ہیون سانگ کشمیر آیا۔ تو اُس نے اپنے قیام کے زمانے میں یہاں اشوک کے بنائے ہوئے چار شان دار استوپ دیکھے جن میں بدھ کے جسم کے مقدس آثار محفوظ تھے۔ اس چینی زائر کے بیان کے مطابق اشوک نے یہاں پانچ سو سنگرام (خالقاہیں) تعمیر کیں۔ جس میں بدھ پر چارک رہتے تھے۔ بعد میں شہنشاہ اعظم نے ساری وادی سنگھ یعنی بھکشوؤں کی برادری کو تحفہ کے طور پر عطائی۔

اشوک کے جانشینوں کے دور میں کشمیر میں بدھ مت کے پھیلاؤ میں تھوڑی سی کمزوری آگئی۔ لیکن تین صدیوں کے بعد کشان بادشاہوں کے دور میں یہ وادی شمالی ہندوستان میں بدھ علم و ادب کے ایک نہایت ہی نمایاں مرکز کی حیثیت سے ابھر کر سامنے آگئی۔ کنشک کے وقت میں بدھوں کی چوتھی عظیم کانفرنس یہاں پر منعقد ہوئی اور اُس کے جانشینوں کے زمانے میں وادی کی تمام آبادی بدھ مت پر ایمان لے آئی۔ کنشک نے جس بدھ مت کانفرنس کا انعقاد کشمیر میں کیا۔ اُس کی وجہ سے سارے ہندوستان سے ممتاز بدھ عالم اور پرچارک کشمیر چلے آئے۔ تبتی مؤرخ تارا ناتھ کا کہنا ہے کہ اس کانفرنس میں پانچ سو ارب پانچ سو بدھ ستوا اور پانچ سو پندرہ تالی ہوئے۔

ہیون سانگ اور تارا ناتھ دونوں اس بات میں متفق ہیں کہ یہ کانفرنس کونسل پر سوا کے کہنے پر منعقد

لی گئی جو کہ اُس وقت کا ایک سرکردہ بُدھ مبلغ تھا۔ اس کانفرنس کے انعقاد کا سب سے بڑا مقصد یہ تھا کہ
 مختلف گروہوں نے بُدھ مت کی چونتہنی تاویلیں اور تعبیری رائج کر دی تھیں۔ اُن کی چھان بین کے
 بعد ایک مستند اعتقاد کی ترویج کی جائے۔ اس کے علاوہ وِٹایا، سورتا اور ابھیدھرم کے متن کی تشکیل
 جدید کی جائے۔ — ہیون سانگ کے کہنے کے مطابق کانفرنس نے ان صحیفوں کا اصل متن تیار کیا۔
 اور ان کی تفسیر بھی تیار کی۔ اصل متن کی کتابوں کو اُپدیش شاستر کا نام دیا گیا۔ لیکن اُن کی تفسیروں
 اور تشریحوں پر مشتمل کتابیں ویہاس شاستر کہہ کر پکاری گئیں۔ ان تفسیروں کو بعد میں مہاکوی اشو
 گھوش نے ادبی شکل و صورت دی۔ اس عظیم شاعر کو اسی مقصد کے لئے ہی کشمیر بلایا گیا تھا۔
 کشمیر کی اس کانفرنس میں تیار شدہ تفسیروں کو سادی بُدھ دُنیا میں بڑی عزت و توقیر کی نظروں
 سے دیکھا جاتا تھا۔ ہیون سانگ کی رائے کے مطابق ان تفسیروں کو دیکھ کر اندازہ ہو جاتا ہے کہ انہیں
 کس قدر عرق ریزی، مطالعے اور تحقیق کے بعد مرتب کیا گیا ہے۔ (اس کے علاوہ یہ بات بھی سامنے
 آ جاتی ہے کہ مرتب کرنے والوں نے بُدھ مت کے مذہبی اور روایتی نظریات کا کس قدر بالغ نظری سے
 جائزہ لیا ہے۔ اس کے علاوہ ان کا مطالعہ یرمہنی علم اور ہندوستانی علم ابجد سے گہری واقفیت کا
 سراغ دیتا ہے۔

چینی سیاح کا کہنا ہے کہ کانفرنس کے انعقاد کے وقت کنشک بذات خود کشمیر میں موجود تھا۔ اور
 جب یہ کانفرنس اختتام پذیر ہوئی تو اُس نے اپنی سلطنت کے اس حصے کو سنگھ کی نذر کر دیا۔
 کشمیر کا مقامی مورخ کلہن اس کانفرنس کا تو کوئی تذکرہ نہیں کرتا۔ لیکن وہ بھی اُس زبردست
 اثر و نفوذ کی تصدیق کرتا ہے جو کُشان بادشاہوں سہکا، جسکا اور کنشکا کے وقت بُدھ مت کو
 کشمیر میں حاصل تھا۔ وہ ہلکا لتر میں نزع فروع کی بُدھ عمارات کی تفصیل پیش کرتا ہے جو ان بادشاہوں
 نے تعمیر کیں۔ وہ اس سلسلے میں ان بادشاہوں کے بنائے ہوئے چار شہروں کا خاص ذکر کرتا ہے۔
 ان میں سے تین شہروں — سہکا پور، جسکا اور کنشکا پور کے محل وقوع کی اب بھی نشان دہی
 کی جاسکتی ہے۔ یہ گاؤں، جو اُسکر ذکر — کنس پور کے نام سے مشہور ہیں، سری نگر کے
 شمال اور شمال مغرب میں واقع ہیں۔

کُشان راج کشمیر میں بُدھ مت کے سنہری زمانے کی حیثیت رکھتا تھا۔ اُن کے وقت اور اُن کے
 فوراً بعد آنے والے ابھیدھرم کے وقت میں اس مذہب کو کشمیر میں اتنی زبردست تعظیم و تکریم حاصل تھی
 کہ بقول کلہن کشمیر اُس وقت ایک ... بن گیا تھا۔ جسے نجلت یا فترہ بدھوں کا وجہ سے دشمنی
 ثقافت نمبر

حاصل ہو گئی تھی۔ "ان بڑی ہستیوں میں سب سے عظیم شخصیت متا زبده مفکر ناگ ارجن کی تھی جسے
 کہتے ہیں "خط ارض کا واحد مالک" کہہ کر نکارتا ہے۔ اُس کی رہنمائی میں بدھوں نے مناظروں میں برہمنوں
 پر فیصلہ کن فتح حاصل کر لی۔ اور نیا مذہب اس قدر مقبول عوام و خواص ہوا کہ روائتی رسوم اور رواج قصہ
 پارینہ بن کر رہ گئے۔ مگر یہ صورتِ حال زیادہ دیر قائم نہیں رہ سکی۔ ابھینیو کے زمانے میں مسلسل کئی
 زبردست اور شدید جاڑوں کی وجہ سے وادی میں مقیم بدھ پرچار کوں کی بڑی تعداد یا تو لقمہ اجل بن
 گئی یا واپس چلے جانے پر مجبور ہو گئی۔ اُن کی غیر موجودگی کا فائدہ اٹھا کر برہمنوں نے عبادت کا
 روائتی طریقہ رائج کر لیا اور ناگ دیوتاؤں کے نام پر پھر نذر و نیاز چڑھائے جانے لگے۔

ابھینیو کے بعد طویل عرصے تک کشمیر پر شیوا بادشاہ راج کرتے رہے۔ لیکن چند استثنائات
 کے بغیر سب کے سب بدھ مت کے معاملے میں بڑے روادار تھے اور اُن کے زمانے میں بھی بدھ مت
 وادی میں ہندو مت کے ساتھ ساتھ نشوونما پاتا رہا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ اسی زمانے میں عظیم بدھ
 سالکوں جیسے گما آجیو اور واسوبندھو نے وادی کا دورہ کیا اور یہاں اپنا مطالعہ جاری رکھا۔
 اس کے علاوہ اسی زمانے میں بدھ پرچار کوں کے بڑے بڑے گروہ، جن میں بدھ یاس، مولاک شا،
 گنا ورن جیسے لوگ بھی شامل تھے، وسطی ایشیا، چین، جاوا، وغیرہ چلے گئے۔ تاکہ بدھ مت کے
 پھیلاؤ میں حصہ لے سکیں۔ خود کشمیر میں ہندوؤں نے بھی بدھ کی بحیثیت ایک اوتار کے پرستش شروع
 کر دی۔ باقی شمال مغربی ہندوستان کی طرح کشمیر میں بھی بدھ مت کو، مہن حکمرانوں ہرگ کی
 ہاتھوں بڑا نقصان اٹھانا پڑا۔ یہ بادشاہ چھٹی صدی عیسوی کی ابتدا میں ہو گزر رہے۔ لیکن
 جب میگھ واهن کشمیر کا بادشاہ بنا تو بدھ مت نے پھر پر پُرنے نہ کالنے شروع کر دیے۔

میگھ واهن ایک کٹر بودھ تھا۔ اُس نے جانور کشی، پرندوں کے شکار اور مچھلی پکڑنے پر پابندی
 لگادی۔ لیکن ایک سچے بودھ کی طرح اُس نے اُن لوگوں کے روزگار کا متبادل انتظام کر لیا۔ جن کا
 معاش ان پابندیوں سے ختم ہو جاتا تھا۔ قصائیوں اور دوسرے اس قسم کے لوگوں کو یا تو مالی امداد
 دی گئی۔ ورنہ انہیں دوسرے پیشوں میں جگہ دی گئی۔ اس بادشاہ کے وقت میں کشمیر میں بدھ مت
 سے وابستہ تعمیرات کا ایک نیا سلسلہ وجود میں آگیا۔ بادشاہ نے بذاتِ خود ایک نیا شہر بنایا اور کئی
 واپار تعمیر کئے۔ اُس کی پانچ ہزار انیوں نے بھی اپنے نام سے منسوب واپار تعمیر کئے۔ ان میں سب سے زیادہ
 مشہور امرت بھون تھا۔ جو سرینگر کے شمال میں وچار ناگ کے نزدیک واقع یہ واپار بادشاہ کی چھیتی
 شیرازہ

ملکہ امرت پر بھانے بنایا تھا۔ جو آسام کی ایک شہزادی تھی اور اس میں میدانی علاقوں سے آنے والے بھکشوؤں کے قیام کا انتظام تھا۔ میگہ داہن کے بعد ہمیں کشمیر کا کوئی ایسا بادشاہ نہیں ملتا جو خود بدھ مت کا پیرو رہا ہو۔ لیکن اس کے باوجود بڑی سرکردہ شخصیتیں نہ صرف اس مذہب کی سرپرستی کرتی رہیں بلکہ اُس کی پیروی بھی۔ یہ بات اس امر سے صاف ہو جاتی ہے کہ اس کے بعد بھی بدھ مت سے متعلق بہت سی تعمیرات کھڑی ہوتی رہیں۔ ان تنصیبات میں سب سے زیادہ مشہور "چندر دھار" تھا۔ جو پرتو سین (چھٹی صدی کا آخر) کے ماموں نے تعمیر کیا۔ ہیون سانگ اسی دھار میں رہائش پذیر ہو گیا تھا۔ جو آثار و قرائن کے مطابق اُسی علاقے میں واقع تھا جہاں آج کل سری نگر کی جامع مسجد کھڑی ہے۔ مگر کوٹا بادشاہوں کے وقت 'جوز ۱۸۵۵ء تک برسرِ اقتدار رہے' بدھ مت کو پھر فروغ حاصل ہوا۔ اگرچہ یہ بادشاہ ذاتی طور پر اس مذہب کے حامی نہیں تھے۔ لیکن انہوں نے بڑی دیردادی سے اس کی سرپرستی کی۔

عام طور پر ہیون سانگ کے کشمیر میں آنے کا زمانہ کر کوٹا حکمران دُر بھہ وردھن کے عہد میں قرار پاتا ہے۔ اس چینی زائر کے ساتھ اُس نے جو شان دار سلوک کیا، اُس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اُس نے بھی اس مذہب کی سرپرستی میں کوئی کمی نہیں کی۔ اس بادشاہ نے ہیون سانگ کا ذاتی طور پر اس گرم استقبال کیا اور اُسے کشمیر میں مقیم ممتاز بدھ عالموں سے متعارف کرا دیا۔ اس کے علاوہ اُسے اپنے محل میں جگہ دی اور اُس کے ساتھ بیس نقل مامور رکھے۔ جن کا کام یہ تھا کہ وہ زائر کی دلچسپی کے مستودات کو نقل کریں۔ اس کے علاوہ اُس کے ذاتی آرام و آسائش کے پانچ خدمت گار بھی رکھے گئے تھے۔ دُر بھہ وردھن کے زمانہ اقتدار کے ختمی کے قریب ایک اور ممتاز بودھ عالم کشمیر کی سیاحت کے لئے۔ یہ تبت کے پہلے عظیم حکمران سرون، تسان، سگامپو کا وزیر تھو تھنی سمبھوٹا تھا۔ وہ یہاں برسوں مقیم رہا اور واپسی پر اُس نے اپنی زبان کے لئے ایک ایسا رسم الخط تیار کیا جو اُس وقت کشمیر میں رائج سنسکرت رسم الخط کے بہت قریب تھا۔ اُس وقت کشمیر ایک ایسی طاقتور سلطنت تھی جو ٹیکلا (منع راو لینڈی) آسارا (ہزارہ) سمہا پور (کوہستان تک کا علاقہ) کے علاوہ راجوری اور پونچھ سے خراج وصول کرتی تھی۔ بدھ مت اگرچہ ان تمام باج گذار علاقوں میں رائج تھا لیکن اُس پر زوال کی کیفیت طاری ہونے لگی تھی۔ لیکن خود کشمیر میں اُس وقت ایک سو سے زائد بدھ خانقاہیں (جن میں اشوک کے چار متذکرہ ستوپ بھی شامل تھے) موجود تھیں۔ ان میں شیرازہ

پانچ ہزار کے قریب بڈھ بھکشو مقیم تھے۔ دُر بھہ وردھن کے قابلِ فخر پوتے للٹا دتہ (۴۳۱-۶۹۹) کے زمانے میں بڈھمت کو اور بھی زیادہ عروج حاصل ہوا۔

کشمیر کی خاک سے پیدا ہونے والا یہ عظیم ترین حکمران زبردست بہادر اور فنِ تعمیر کا بڑا ارسیا تھا۔ اُس کے فوجی کارناموں کی داستانیں مشرق میں بنگال سے لے کر مغرب میں سورا شتر پک جنوب میں دکن اور شمال میں وسطی ایشیا کے صحراؤں تک پھیلی ہوئی ہیں۔ مفتوحہ علاقوں سے للٹا دتہ نے دولت کے ساتھ تابلیت اور ہنتر رکھنے والے لوگ بھی کشمیر لائے۔ ان لوگوں کو ایسے کاموں پر لگا دیا گیا جس سے اُس کے وطن مالوف کی شان میں اضافہ ہو جائے۔ کشمیر میں تاریخ کے طلوع سے لے کر اب تک تعمیر کی گئیں بعض انتہائی شان دار عمارتیں اُس نے اپنی راجدھانی پریا، سپورہ میں تعمیر کیں۔ یہ شہر سری نگر سے کوئی ایک درجن میل شمال میں اُس جگہ بنایا گیا تھا جہاں وِستاک کے ساتھ اس کی خاص معاون ندی — سندھ کا سنگم ہو جاتا ہے۔ ان عمارات میں ایک عظیم واپار اور ایک جدید بھی شامل تھے۔ آخر الذکر میں مہاتما بڈھ کی ایک دیوہیکل مورتی بھی رکھی گئی تھی۔ جو بادشاہ گدھ سے اپنے ساتھ لے آیا تھا۔ بعد میں اس کی جگہ بڈھ کی ایک تانبے کی مورت نے لی۔ اور مشرقی ہند سے لائی ہوئی پہلی مورتی اُس نے اپنے وزیر اعظم کلکتا کو دی، تاکہ وہ اُسے اپنے واپار میں رکھے۔ جس میں بڈھ کی بہت سی زرتی مورتیں جمع کی گئی تھیں۔ کچھ اور وزیروں اور اُمراءے دربار نے بڈھمت سے تعلق رکھنے والی عمارات تعمیر کیں۔ کرکوٹا بادشاہوں کے وقت بڈھمت کو جو عروج حاصل ہوا، اُس کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ للٹا دتہ کے زمانے کے آخر میں ایک چینی سیاح اوکاٹانگ نے وادی میں موجود بڈھ خانقاہوں کی تعداد تین سو لکھی۔ حالانکہ میون سانگ کے وقت ان کی تعداد سو سے کہیں اوپر تھی۔

کرکوٹا بادشاہوں کے بعد وادی میں بڈھمت کا زور بھی کم ہونا شروع ہوا۔ لیکن پھر بھی کشمیر چند اور صدیوں تک بڈھ علم و تہذیب کا مرکز بنا رہا۔ اس دوران ہمایہ ممالک خاص طور تبت سے بڑے بڑے عالم اور ... یہاں آنے رہے اور کشمیر سے آتے اور مترجم تبت جاتے رہے۔ کشمیر کے کچھ بھکشو عالم جو جنوب کی طرف چلے گئے، انہیں نالندہ اور وکرم شیلہ کی مشہور بڈھ یونیورسٹیوں میں بڑے معزز عہدوں پر ممتا ز کیا گیا۔

ایک الگ مذہب کی حیثیت سے بڈھمت کا نصف النہار مسلمانوں کے زمانہ اقتدار کی ابتدا

یعنی ۱۳۲۹ء سے پہلے ہی گزر چکا تھا۔ لیکن وادی کے ابتدائی مسلمان بادشاہوں کے تذکرے میں بدھ مت کے تذکرے ادھر ادھر ملتے رہتے ہیں۔ زین العابدین (۱۲۲۰ء) کا وزیر اعظم ایک بودھ ملک آچاریر نامی تھا۔ کشمیر کا یہ انتہائی نیک بادشاہ جس نے اپنے باپ اور بھائی کے وقت میں غیر مسلموں پر کئے گئے ظلم کی یاد مٹانے کی کوشش کی، آج بھی کشمیر میں 'بدشاہ' کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ لیکن ۱۵۱۰ء کے بعد معاہدہ تذکروں میں بدھ مت یا اس کے مذہبی مراکز کا کوئی حوالہ نظر نہیں آتا۔

اوپر دئے گئے واقعات سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ اپنی لمبی اور پُر آشوب تاریخ کے طویل وقفوں میں کشمیر میں بدھ مت کو بالادستی ہی حاصل نہیں رہی۔ بلکہ یہ تقریباً اٹھارہ سو برس تک وادی میں ایک زندہ مذہب کی حیثیت سے چھایا رہا۔ لہذا یہ بات تعجب انگیز نہیں ہے کہ اس نے اس جنتِ ارضی کے تمدن اور اس کے باشندوں کی طرزِ بود و باش پر بڑے گہرے اثرات ڈالے۔ اب بھی تھوڑی کوشش سے عوام کے کردار، اُن کے مذہب، اُن کے رسوم و رواج اور طرزِ تعمیر پر بودھ اثرات کی نشان دہی کی جاسکتی ہے۔

بدھ مت ایک ایسے وقت کشمیر میں آیا جب یہاں ایک خاص نوع کے شیوت، جس میں ناگ دیوتاؤں کی عبادت بھی شامل تھی، رائج تھا۔ لیکن نئے مذہب نے یہاں جلد ہی اپنی جڑیں پھیلائیں۔ اس کے بعد یہ دونوں مذہب مدت تک امن اور آشتی کے ماحول میں ایک دوسرے کے شانہ بشانہ پھلتے پھوٹتے رہے بہت سے حکمران ایسے گذرے ہیں جنہوں نے دونوں مذاہب کی سرپرستی کی۔ اس روادارانہ روایت کی بنیاد خود اشوک اعظم کے ہاتھوں پڑی جس نے بدھ تنصیبات کے علاوہ دوشیو مند بھی تعمیر کئے۔ اُس کی فراخ دلانہ وسیع مشربی کا جواب بعد کے ہندو بادشاہوں نے بڑے موزوں پیرایے میں دیا۔ خاص طور پر لٹا دتینے اس سلسلے میں بڑی شان دار روایات قائم کیں۔ لیکن اس سے بھی بڑی بات یہ ہے کہ کچھ ابتدائی مسلمان بادشاہوں نے بھی کئی بدھ عمارتیں بنائیں۔ مثلاً سلطان زین العابدین نے سرنگریں و قستا کے دو کناروں پر دو بڑے ہی خوبصورت بدھ ومار تعمیر کئے۔

کشمیر میں بدھ مت کا اثر و نفوذ اتنا قوی تھا کہ عیسوی سنہ کی دوسری صدی میں ہی یہاں ہاتما بدھ کو ہندو اوتاروں میں ایک باوقار مقام عطا کیا گیا تھا۔ باقی ہندوستان میں یہ بات اس کے کافی زمانے کے بعد عمل میں آئی۔ بدھ کی پرستش کا فرمان کشمیری ہندوؤں کو نیل مت پُران سے ملا ہے جو قدیم کشمیر تیرتھوں، زیارت گاہوں اور تقریبات کی تفصیل بیان کرتی ہے۔ اس قدیم صحیفے کے مطابق ویشاکھی

پورنیا کے دن ہاتھ بڑھ کی سالگرہ پورے جوش و عقیدت سے منانے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں مراحت سے یہ بات کہی گئی ہے کہ ہاتھ کی پرستش کے ساتھ ساتھ مندروں میں انرج، کپڑوں، کتابوں، گایوں وغیرہ کی نذرین بھی چڑھانی چاہئیں۔

ہمایان نظریے کے اُبھار، جس میں کشمیر کا بھی خاصا حصہ ہے، دونوں مذاہب کو ایک دوسرے کے قریب آنے میں مدد ملی۔ کیونکہ ہندوؤں کے ساتھ ساتھ بودھوں کا بھی اب اپنا دیوتاؤں اور دیویوں کا ایک سلسلہ قائم ہو گیا تھا۔

ہندو اور بدھ مت کی صدیوں تک پُر امن ہم وجودیت کے سبب کچھ مشترک رواج اور مشترکہ میلانات پروان چڑھے۔ جس کی وجہ سے عوام کے دلوں میں دونوں مذاہب کے درمیان فرق ماند پڑ گیا۔ ان مشترکہ رواجوں میں پرسی کرما کو خاص طور پر پیش کیا جاسکتا ہے۔

مندروں کا ... آج تک وادی کے ہندوؤں میں بہت عام ہے ... کا استعمال دوسرے مذاہب کے پیروؤں میں بھی پھیل گیا۔ یہی حال مقدس آثار کی پرستش کا ہے۔ ہر سال لاکھوں ہندوؤں اور مسلمان وادی کے مختلف مقامات پر محفوظ اپنے اپنے مقدس مذہبی آثار پر عقیدت کی بھینٹ چڑھاتے ہیں۔ بڑھ دھرتیوں — مجذوبانہ تحریرات اور خاکوں، جنہیں جاوؤنی اثرات کا حامل سمجھا جاتا تھا، کے اثر کو آج بھی وادی کے سارے مذاہب کے پیروؤں میں رائج دیکھا جاسکتا ہے۔ یہ بات بھی قرین قیاس ہے کہ اِستم ورتا — برت، جو کشمیری پنڈت ہر قمری مہینے کے پندرھوارے کے آٹھویں دن رکھتے ہیں، کا اصل منبع بھی بدھ مت سے متعلق ہے۔ کیونکہ "اِستم ورتا وی دھنا" کے مطابق اس دن صرف شیومت کے دیوتاؤں کو ہی خراج عقیدت ادا نہیں کرنا ہوتا بلکہ بدھ اور بدھسوتا کو بھی۔ اس کے علاوہ آج بھی کشمیری پنڈت ہوم مناتے وقت صرف اپنے عقیدے کے دیوی دیوتاؤں کو ہی نذرین بھینٹ نہیں چڑھاتے بلکہ تری، رتن کو بھی۔ (اس کے علاوہ دوسرے بدھ دیوتاؤں اور دیویوں مثلاً آوا لوکی، ستوارا اور تارا کو بھی بھینٹ چڑھائی جاتی ہے۔ بدھ دیویاں جن میں تارا، سسترا، وراہی، مریچی، لوجنا، پندرا واسینی، پرجنا، پرامترا، موہراتری، دراگا راتری اور وجرا راتری کشمیری پنڈتوں کے اُن دُعا کیے گیتوں میں بڑی نمایاں حیثیت سے آ جا کر ہوتی

ہیں۔ جو وہ روزانہ پوجا کے وقت گاتے ہیں۔

بودھ کے روشن خیال فلسفے کا کشمیر کے غیر ہندوؤں پر بھی کسی نہ کسی انداز سے ضرور اثر پڑا ہے۔ اس بات کا پہلے ہی ذکر کیا جا چکا ہے کہ کچھ مسلمان حکمرانوں نے کس طرح مٹھ اور وہاں تعمیر کئے۔
”کیم برج ہسٹری آف انڈیا“ کے مصنف کے مطابق کہ زین العابدین اعظم زندگی لینے سے متعلق مغل بادشاہ اکبر کے اصولوں سے مطابقت رکھتا تھا۔ اُس نے شکار کو ممنوع قرار دیا۔ اور ماہ رمضان میں وہ گوشت خوری سے پرہیز کرتا رہا۔ اب بھی وادی کے مختلف حصوں میں رہنے والے مسلمان اپنے بزرگ ریشیوں کے سالانہ عرس کی تقریبات پر گوشت خوری سے دور رہتے ہیں۔ سلسلہ ریشیہ کو بعض عالم بدھ سنگھ کا جانشین قرار دیتے ہیں۔ یہ ریشی لوگ شادی نہیں کرتے اور عبادت و ذکرِ الہی میں وقت صرف کرتے ہیں۔ ان میں سے جو لوگ بچلے درجے کے ہیں، وہ بدھ بھکشوؤں کی طرح بھیک مانگتے رہتے ہیں۔

کشمیر کے فن اور تعمیر پر بھی بدھ اثرات بڑے گہرے رہے ہیں۔ باقی خطوں کی طرح یہاں بھی مورت گری اور مصوری بدھ مت کی دین ہیں۔ جہاں تک فن تعمیر کا تعلق ہے مشہور کشمیری ماہر آثارِ قدیمہ رام چندر کاک کا خیال ہے کہ سب سے اچھے ہندو مندر وہی ہیں جو اپنے خاکے کے مطابق بودھ مندر ہیں، جنہیں ایک متطبیح احاطے کے درمیان تعمیر کیا گیا ہے۔ ”کشمیر کے مصنف ڈاکٹر محی الدین صوفی کے مطابق کہ معاصر کشمیر میں اکثر مسلم خاندانوں کی ظاہری شکل و صورت بدھ پگوداؤں سے بڑی مشابہت رکھتی ہے۔

اخیر پر اس بات کا ذکر بڑا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ کشمیر کے لوگوں کے کردار میں تحمل، رواداری، انسان دوستی، رحم اور فیاضی کے جو عناصر ملتے ہیں انہیں بدھ مت کے اثر سے جوڑا جاسکتا ہے۔ اسی نظریہ خیر کی واپس شعاعوں کا ہی کرشمہ تھا کہ جب برصغیر کی تقسیم کے نتیجے میں فسادات کی آگ بھڑک اٹھی تو گاندھی جی کے الفاظ میں کشمیر سے روشنی کی کرن جگمگا اٹھی۔

ترجمہ: غلام احمد

لے تین جواہر۔ (۱) بدھ (۲) سنگھ اور (۳) دھرم

ہندوستان — امیر خسرو کی نظر میں

خسرو کا خاندان کش سے جو ماوراء النہر میں واقع ہے تیرہویں صدی عیسوی میں دریائے سندھ کو عبور کر کے ہندوستان میں داخل ہوا۔ اس کے بعض افراد شمس الدین التمش کے عہد (۱۲۳۵ء — ۱۲۴۰ء) میں دہلی آئے اور اس کے دربار میں ملازم ہوئے۔ ان ہی میں خسرو کے والد بزرگوار سیف الدین محمود بھی تھے۔ ضیا الدین برنی کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو بارہ ہزار تنگے سالانہ وظیفہ ملتا تھا۔ (تاریخ فیروز شاہی از ضیا الدین برنی ص ۱۹۷) ان کو مومن پور المعروف برہیلی (ضلع اتر پردیش) میں کوئی جاگیر ملی تھی اور وہ یہیں سکونت پذیر ہو گئے تھے۔ ان کی شادی عماد الملک کی لڑکی سے ہوئی۔ جن کا شمار شاہی دربار کے معزز امراء میں ہوتا تھا۔ اس شادی سے ان کے تین فرزند ہوئے۔ اعز الدین علی شاہ، ابراہیم بن الدین خسرو اور حسام الدین قلع۔

ابتدائی زندگی

خسرو مومن پور یعنی پٹیلی ہی میں ۶۵۱ھ (مطابق ۱۲۵۲ء) میں پیدا ہوئے۔ ان کے دیوان تحفۃ العنبر کے دیباچہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جب ان کے دودھ کے دانت بھی نہیں ٹوٹے تھے تو انہوں نے شعر گوئی کی ابتدا کی۔ وہ آٹھ سال کے تھے کہ ان کے والد ایک معرکہ میں شہید ہوئے۔

نانا کی سرپرستی

والد کی وفات کے بعد وہ پٹیلی سے نانا عماد الملک کی سرپرستی میں دہلی آ گئے۔ ان کا سایہ شفقت ان کے لئے بڑی نعمت ثابت ہوا۔ اور پھر آخر عمر تک دہلی ہی کے ہو کر رہے۔ عماد الملک سلطان شمس الدین التمش کے عہد سے بلہنی عہد (۱۲۸۶ء — ۱۲۹۶ء) تک عرض مالک کے عہدہ پر فائز تھے۔ ان کے وزیر و حشمت کا یہ حال تھا کہ دو سو ترک غلام، دو ہزار ہندو اور دو ہزار سوار برابر ان کی خدمت کے لئے تیار

ثقافت نمبر

کہتے تھے (دیباچہ غرۃ الکمال) ان کا دسترخوان بچھتا تو طرح طرح کے کھانوں کے پچاس ساٹھ خوان کتے۔ امرا و ملوک کے علاوہ جو کبھی موجود ہوتا، کھانے میں شریک ہوتا۔ مولانا ضیاء الدین برنی نے لکھا ہے کہ نیک کاموں میں انہوں نے اتنے گاؤں وقف کئے تھے کہ ان کے زمانے یعنی فیروز شاہی عہد تک لوگ ان کے اوقاف سے گذر اوقات کرتے رہے۔ (تاریخ فیروز شاہی از ضیاء الدین برنی ص ۱۱۷-۱۱۵)

امارت و ثروت سے بھرے ہوئے اسی ماحول میں خسرو نے پرورش پائی۔ عماد الملک کی مجلس میں علما، شعرا اور ارباب نشاط سب ہی شریک ہوتے تھے ظاہر ہے کہ خسرو کو اپنے نانا کی مجلسوں میں علم و ادب اور موسیقی کے ذوق کے نشرو نما میں کس قدر مدد ملی ہوگی۔ تحفۃ الصغریٰ کے دیباچہ سے معلوم ہوتا ہے کہ بارہ سال کی عمر میں ان میں اتنی غیر معمولی قابلیت پیدا ہو گئی تھی کہ فارسی شاعری کے اساتذہ مثلاً انوری (۵۸۲ھ مطابق ۱۱۸۶ء) اور سنائی (۵۴۵ھ مطابق ۱۱۵۱ء) وغیرہ کے کلام کا مطالعہ کر سکتے تھے۔ پھر اسی صغریٰ میں ان اساتذہ فن کے تتبع میں اشعار کہنے بھی شروع کر دے تھے۔ آگے چل کر ان میں جو علمی استعداد پیدا ہوئی، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مذہب، تصوف، فقہ، نجوم، اور صرف و نحو پر غیر معمولی درک رکھتے تھے، پھر زبانوں میں ترکی و فارسی تو ان کی مادری زبانیں تھیں۔ عربی ادب پر ان کی نظر گہری تھی۔ وہ میٹھی ہندی بھی بول سکتے تھے۔ غرۃ الکمال کے دیباچہ میں ہندی کے متعلق کہتے

ہیں سہ
ترک ہندوستانیم من ہندوی گویم جواب
شکر مصری ندادم کز عرب گویم سخن

پھر ایک دوسری جگہ اسی دیباچہ میں کہتے ہیں سہ

چومن طوطی ہندم راست پرسی

زمن ہندوی پرس تا لغز گویم

وہ ہندی کے بہت بڑے شاعر بھی تھے اور انہوں نے ہندی میں نظمیں لکھ کر دوستوں میں تقسیم کیں۔ سوہ سال کی عمر تک پہنچتے پہنچتے خسرو نے سخن سنجی میں اچھی خاصی جہارت حاصل کر لی اور اس زمانہ میں بھی ان کے اشعار کچھ ایسے مقبول ہوئے کہ گویے مجلسوں میں گانے لگے جن کو سن کر بڑے بوڑھے وجد کرتے تھے۔ جب ابھی ۲۰ سال ہی کے تھے تو ایک دیوان "تحفۃ الصغریٰ" کے نام سے مرتب کر لیا جس میں تقریباً ۳۵ قصیدے، ۵ ترکیب بند، کچھ متفرقات اور ایک فتویٰ ہے۔

خسرو اور حضرت خواجہ نظام الدین اولیاؒ

ان کا پورا خاندان حضرت خواجہ نظام الدین اولیاؒ (۲۵۰ھ مطابق ۸۶۲ھ) کے حلقہ ارادت میں داخل تھا۔ اس لئے ان کو بچپن ہی سے حضرت خواجہؒ کے فیوض و برکات حاصل کرنے کا موقع ملا۔ رفتہ رفتہ ان کو اپنے مرشد سے ایسا والہانہ لگاؤ پیدا ہو گیا کہ ان کی فریفتگی اور شیفگی کے قصے آج تک مجلسوں میں دہرائے جاتے ہیں۔ ان کو ہر قسم کا دنیاوی اعزاز حاصل ہوا۔ لیکن اس کے باوجود اپنے مرشد کی خدمت ہی کو سعادتِ عظمیٰ سمجھتے تھے۔ کبھی غلوت میں ان کے ادنیٰ خادم بن کر رہتے، کبھی جلوت میں خوش الحان قوال بن کر اپنی غزلیں سناتے۔ وہ جو بھی نظم کہتے، حضرت خواجہؒ کی خدمت میں ضرور پیش کرتے۔ ایک روز حضرت خواجہؒ نے ان سے کہا کہ کلام کو عشق انگیز بناؤ۔ خسرو نے اس پر عمل کرنا شروع کیا اور اس کو حد کمال تک پہنچا دیا۔ فطرت نے ان کا خمیر عشق ہی سے بنایا تھا۔ حضرت خواجہؒ کی صحبت میں اس کی اور جلا ہوئی۔ وہ سراپا عشق ہو گئے۔ عشق کی بجلی تمام زندگی ان کی رگ میں کوندتی پھری۔ صوفی بنے تو عشق الہی کی آگ ان کے سینہ میں ایسی فروزاں ہوئی کہ خود حضرت خواجہؒ نظام الدین اولیاؒ کہا کرتے کہ قیامت کے روز اللہ تعالیٰ پوچھے گا کہ کیا لائے تو کہوں گا کہ اس ترک اللہ (مراد امیر خسرو) کا سوز سینہ۔ اس سے ظاہر ہے کہ امیر خسرو نے راہِ سلوک میں بڑے مدارج حاصل کئے اور بقول مولانا شبلی ان کا ہر شعر جو بجلیاں گراتا ہے وہ اسی وادیِ لیمن کی شرر باریاں ہیں۔ وہ حضرت خواجہ نظام الدین اولیاؒ کے ادنیٰ خادم بنے۔ تو ان سے ان کا عشق اتنا بڑھا کہ گویا ان کا جال دیکھ کر جیتے تھے۔ حضرت خواجہؒ کو بھی ان سے بڑا تعلق رہا، فرمایا کہ "اگر ایک قبر میں دو لاشوں کا دفن کرنا جائز ہوتا تو میں اپنی ہی قبر میں ان کو بھی دفن کرتا۔"

(فرشتہ جلد دوم ص ۴۰۳)

سلاطین کے دربار سے وابستہ ہوئے تو تاج و تخت سے ان کو اتنا قلبی لگاؤ پیدا ہو گیا کہ جابر سے جابر سلطان بھی ان کا معترف اور مداح رہا۔ شعر و شاعری کی شاہراہ پر گامزن ہوئے تو اپنی غزلوں اور شنوایوں سے مختلف انداز سے اضطرابِ عشق، قرارِ عشق، اضطرابِ عشق اور سکونِ عشق

لے سید الاولیاء از امیر غریب ص ۳۰۲

لے شعر العجم

لے سفینۃ الاولیاء ص ۱۶۰

کی رنگارنگی کو بیان کر کے فارسی شاعری کے زندہ جاوید شاعر بن گئے۔ پھر ساز و نغمہ کی طرف مائل ہوئے تو ان کی ہر لے اور ہر زیر و بم میں ان کے عشقِ پنہاں کے سوز و دروں کا ہمدائے بازگشت سنائی دیتی تھی اور جب ان کی نگاہ بینا وطن کی طرف اٹھی تو اس کی ہر چیز ان کو رنگین اور حسین نظر آئی۔ اس کے ہر ذرہ کو دیوتا سمجھ کر اس کے پجاری بن گئے۔ ان ہی نحو بیوں کا وجہ سے مولانا شبلی (۱۹۱۴ء) نے بجا طور پر کہا ہے کہ ہندوستان میں چھ سو برس سے آج تک اس درجہ کا جامع کمالات پیدا نہیں ہوا۔ اور سچ پوچھو تو اس قدر مختلف اور گونا گوں اوصاف کے جامع ایران و روم کی خاک نے بھی ہزاروں برس کی مدت میں دو چار ہی پیدا کئے ہوں گے۔ (شعر العجم)

زیر نظر مقالہ میں ان کے تمام کمالات کا احاطہ کرنا مقصود نہیں۔ ان کو اپنے وطن کی ہر چیز سے جو انس و محبت اور شیفتگی و وارفتگی رہی، وہی پیش کرنا ہے جس سے معلوم ہوگا کہ وہ وطن کے کشتہ محبت بن کر یہاں کی مختلف چیزوں کو کن نگاہوں سے دیکھتے رہے۔

امرا اور شہزادوں کے دربار میں رسائی

خسرو کی عمر ۲۰ سال کی ہوئی تو ان کے نانا عہد الملک کا انتقال ہو گیا۔ لیکن ان کی شہرت پھیل چکی تھی۔ اس لئے شہزادوں اور امرا کی نظریں ان کی طرف اٹھی ہوئی تھیں۔ ایک دلاویز شخصیت کے لئے جتنے اوصاف ضروری ہو سکتے ہیں وہ خسرو میں موجود تھے۔ دین داری، سخن آرائی، بذلہ سخبی اور خوش الحانی، ان ہی چیزوں کو شہزادے اور امرا اپنے ندیم خاص کے لئے پسند کرتے تھے۔ خسرو میں یہ ساری چیزیں موجود تھیں۔ ان کو کسی شہزادہ یا امیر کے دربار میں رسائی حاصل کرنے میں رکاؤ نہ تھی۔ تمام امرا ان کو اپنے دربار کی زینت بنانے کے لئے چشم براہ رہتے تھے۔ وہ پہلے سلطان بلبن کے حکمتیجے اور اس کے دربار کے علاء الدین کشتی خان کے دامنِ دولت سے وابستہ ہوئے۔ پھر بلبن کے لڑکے بفرخان کے یہاں سامان چلے گئے۔ ۶۷۸ھ مطابق ۱۲۸۰ء میں بفرخان باپ کے ساتھ لکھنؤ آئی گیا۔ تو اس کی معیت میں وہ بھی تھے، لکھنؤ آتی پہنچے تو یہ جگہ ان کو پسند نہ آئی۔ دہلی کو یاد کر کے تڑپنے لگے، ان کو اپنے عزیزوں کی جدائی بھی شاق تھی۔ بفرخان کے ساتھ اس زمانہ کے دو مشہور شاعر شمس الدین دبیر اور قاضی اثیر بھی تھے جن سے

لے تاریخ فیروز شاہی از منیا الدین برنی (ص ۱۱۴-۱۱۳)

خسرو کو بڑی محبت تھی، ان دونوں نے ان کو لکھنؤ میں روکنا چاہا۔ لیکن وہ سلطان بلبن کے ساتھ واپس ہو گئے اور خود اپنے تیسرے دیوان غرة الکمال (نوشتہ ۶۹۳ھ مطابق ۱۲۹۳ء) کے دیباچہ میں لکھتے ہیں کہ وہ لکھنؤ سے نکلے تو ان کو معلوم ہوا کہ گویا حضرت یوسف چاہِ زندان سے نکل آئے ہیں جب وہ دہلی پہنچے تو محسوس کیا کہ حضرت یوسف مصر پہنچ گئے ہیں۔ یہیں سے ان کی وطنی محبت بیدار ہوئی ہے جو آگے برابر بڑھتی گئی۔

لکھنؤ سے واپسی کے بعد خسرو بلبن کے بڑے لڑکے شہزادہ محمد سلطان کے ندیم خاص ہو کر اس کے ساتھ ملتان چلے گئے۔ ان کے ساتھ حسن دہلوی بھی تھے، خسرو شہزادہ کے مصحف دار اور حسن دعات داد مقرر ہوئے۔ پانچ سال تک ان دونوں جلیل القدر شاعروں نے شہزادہ کی بزم کو اپنی سخن آرائی سے بہت ہی پُر رونق بنائے رکھا۔ شہزادہ محمد سلطان بھی خسرو کو ہر طرح کی غنائتوں سے نوازتا رہا۔ لیکن خسرو کو دہلی کی یاد برابر ستاتی رہی۔ وہ ملتان کے مقابلہ میں دہلی کو بہشت زار سمجھتے اس کے محلوں، میناروں، مرغزاروں، سبزہ زاروں، خوشبوؤں، گل رنجوں، ہوشوں، یہاں کے عود اور رباب کے نغموں کو یاد کر کے بے چین ہو جاتے اور خیال کرتے کہ شاید اس بوستان کے لئے بار ہو گئے تھے۔ اسی لئے وہ قدرت کی طرف سے ایک خارستان میں بھیج دئے گئے ہیں۔ وہ ملتان سے دہلی سال میں ایک بار آتے اور جب یہاں سے رخصت ہوتے تو ان کو انتہائی شاق ہوتا۔ لیکن خسرو کو شہزادہ محمد سلطان کی سرپرستی سے جلد ہی محروم ہونا پڑا۔ ۶۸۳ھ مطابق ۱۲۸۴ء میں چنگیز خانیوں نے ہندوستان پر یورش کی تو شہزادہ محمد سلطان نے ملتان سے نکل کر لاہور کے پاس ان کو روکا۔ لیکن ان سے لڑتا ہوا شہید ہوا۔ خسرو اس کے ساتھ تھے۔ شہزادہ کی شہادت کے بعد چنگیز خانیوں کے ہاتھوں گرفتار ہو گئے۔ اس گرفتاری کا حال انہوں نے اپنے قصیدہ حکم الحکم میں بہت ہی پُروردہ طریقہ پر لکھا ہے۔

اسیری سے رہا ہوئے تو خوش نہ تھے۔ مقتول اور بچھڑے ہوئے دوستوں کی یاد میں بے چین رہے۔ رہائی کے بعد دہلی آئے۔ ماں کو دیکھ کر بہت خوش ہوئے۔ ماں بھی بیٹے کے فراق میں نیم جان ہو رہی تھیں۔ اس لئے ان کی مسترتوں کی بھی کوئی انتہا نہ تھی۔ خسرو دہلی کو قبۃ الاسلام سمجھتے تھے

اور مال کے قدم کے نیچے بہشت دیکھی۔ اس لئے شہزادوں اور امراء کے دباروں سے الگ رہ کر فیتہ الاسلام کی بہشت میں کچھ دنوں رہنا پسند کیا۔ (تفصیل دیباچہ غرۃ الکمال میں ملے گی۔ پھر دہلی سے موئن پور یعنی پٹیالی آگئے۔ جہاں گنگا کے کنارے مقیم رہے۔
ترتیب دیوان "وسط الحیوة"

اسی زمانہ میں انہوں نے اپنا دوسرا دیوان "وسط الحیوة" مرتب کیا۔ اس میں حمد و نعت اور نعت کے علاوہ سلاطین اور امراء کی شان میں قصائد ہیں اور چنگیز خانیوں کے حملوں کی مذمت ہے۔ اور سلطان غیاث الدین بلبن کے شہزادے محمد سلطان کی شہادت پر مرثیہ ہیں۔ ان کو دہلی کے تخت و تاج سے بھی بڑی محبت رہی۔ اسی لئے جو بھی سلطان ہوتا، چاہے وہ اپنے افعال و کردار اور عاقل و اعداء میں کیسا ہی ہوتا، اس سے بڑی محبت کرتے اور دل کھول کر اس کی مدح لکھتے۔ اسی طرح جو امراء تخت و تاج کے لئے سینہ سپر رہے، ان کی تعریف و توصیف دل کھول کر کرتے اور تخت و تاج کا جو بھی مخالف ہوتا، اس کا ہجو کرنے میں ان کا قلم بہت ہی بے باک ہو جاتا۔ مثلاً غیاث الدین بلبن کے زمانے میں طغرل لکھنؤئی کے حاکم تھے۔ لیکن اس نے بغاوت کی۔ بلبن کے فوجی سردار اس کی بغاوت فرو نہ کر سکے۔ تو وہ خود اس کا سر کوئی کے لئے روانہ ہوا۔ امیر خسرو بھی اپنے آقا ابغرا خان کی محبت میں اس جہم میں ساتھ تھے۔ بلبن کی لشکر کشی کو خسرو نے اپنی ایک ششوی میں بڑی شان سے لکھا ہے اور طغرل کی شکست اور سپاہی پر بے حد خوش ہوئے۔ اور اس کے لئے بوم، شوم، سودائی اور نامبارک جیسے خوش گو اور الفاظ لکھے ہیں۔

بوم خالی کرد از ان دیدار شوم شد رواں سوئے خرابی، سمجھ بوم
دور کرد از ہم گنان سوداے جنگ والہ چو سودائیان در راہ بنگ
طغرل بے دولت از اقبال شاہ تافت روئے نامبارک زان سپاہ

اسی طرح چنگیز خانیوں نے دہلی کے تخت و تاج کو برباد کرنا چاہا۔ تو امیر خسرو نے ان کی بڑی ہجو لکھی۔ ان کو جابجا مردم خوار، گریہ چشم، بے وفا، بے شرم، بد شکل، بوزہ حرکت اور سنگ صفت وغیرہ لکھا ہے۔ ان کی مذمت میں ان کا قلم بڑا طرب انگیز ہو کر رقص کرنے لگتا ہے۔ لکھتے ہیں: کہ ان کا چہرہ چوڑا چکلا ڈھول ہوتا۔ ان کی بدنیزب آنکھیں ان کے لمٹنے میں گھسی ہوتیں۔ ان کی ناکیں چپٹی ہوتیں، جن سے ریزش برابر جاری رہتی۔ قبر کی طرح گندی اور بھٹی کی طرح پانی سے بھری ہوتیں۔
ثقافت نمبر

اچھے خاصے مینڈک معلوم ہوتے۔ ان کی دارلحی کچی ہوتی، ٹھنڈی پر دو چار بال ہوتے۔
 وغیرہ وغیرہ۔

اسی طرح ہندوستان کے اندر جو راجا دہلی کے تخت و تاج کے مخالف ہوتے، ان کے لئے سخت سے سخت الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ لیکن جب وہ تخت و تاج کے وفادار ہو جاتے تو پھر ان کی مدح اور ان کے ہم مذہبوں کی مدح میں ان کا قلم حسب معمول طرب انگیز ہو جاتا ہے۔

تخت و تاج کے وفادار امرا کی مدح سرائی میں اسی جذبہ محبت میں کرتے رہے۔ جب چنگیز خانیوں کے ہاتھ سے سلطان غیاث الدین بلبن کا وارث شہزادہ محمد سلطان شہید ہوا تو دہلی کی حکومت کے اس بالکمال علم دوست اور علم نواز شہزادہ کی شہادت پر ایسے درد انگیز اور غم ناک مرثیے لکھے جو ہندوستان کے فارسی ادب میں منظوم سحر حلال کی حیثیت رکھتے ہیں۔

اودھ میں قیام

شہزادہ محمد سلطان کی شہادت کے بعد کچھ دنوں بیٹائی میں رہ کر پٹنہ دربار کے ایک ممتاز امیر حاتم خان بھال کی ملازمت میں آ گئے۔ جس نے ان کے لطف و کرم اور مال و دولت سے ہر طرح نوازا۔ وہ شاہی لشکر کے ساتھ اودھ جانے لگا تو خسرو کو بھی ساتھ لیتا گیا۔ لیکن دہلی چھوڑتے وقت بہت روئے اور راستہ بھر روتے گئے۔ کہتے ہیں یہ

بر عزم سفر عتقان کشادم	خون بہ نہ دیدگان کشادم
بالشکر شاہ کوچ بر کوچ	در گریہ بھی شدم بر کوچ
تا بعد دو ماہ از رہ دور	آمد با و دھ سپاہ منصور

امیر خسرو اودھ (مُراد آباد) میں دو سال رہے لیکن دہلی کی یاد برابر ستاتی رہی۔ یہاں کی سرزمین ان کو پسند ضرور آئی۔ کیونکہ یہاں گل و مل و فواہی ان کو نظر آئے۔ یہاں سبزہ زار بھی تھا، اور مرغزار بھی۔ پھلوں میں انگور، انار، سنترے، کیلے اور آم تھے۔ پھولوں میں مولسری، چھپیا، جویلی اور کیوڑا ان کو پسند آئے۔ خوشبوئیات میں مسندل، عود، عنبر، مشک اور کافور کی بھی فراوانی دیکھی۔ کپڑوں میں جھنجیر تلی اور بہاری پسند آئے جو ان کی نظروں میں بدن پر اس طرح موزون ہو جاتے تھے جیسے لالہ پر چاندنی یا گلاب پر شبنم۔ یہاں کے لوگ بھی ان کو با اخلاق، خوش مزاج، خوش اطوار، خوش کردار، قیاض، ہنرمند اور قانع نظر آئے۔ لیکن ان کا دل دہلی کے لئے تڑپتا

شیرازہ

رہا۔ ان کے علاوہ اعرام، (قریبا) اور احباب کی یاد ستاتی رہی۔ جب سلطان کی قیادت اپنے باپ سے
 اودھ میں بلا ہے تو اس وقت خسرو بھی حاتم خان کے ساتھ وہاں موجود تھے۔ سلطان کی قیادت کے وہلی
 واپس جانے کے چھ مہینے بعد خسرو کو دہلی اور مال کی یاد تے بہت ستایا۔ اسی لئے حاتم خان کی اجازت
 لے کر دہلی روانہ ہو گئے۔ وہ خود لکھتے ہیں کہ تیر کی طرح اودھ سے اڑے۔ راستے میں ٹھہرے ہوئے بغیر
 دہلی کے افق پر ہلال عید کی طرح نمودار ہوئے۔ اپنے دوستوں اور عزیزوں کو دیکھ کر گلاب کی طرح
 کھل پڑے۔ ان کو ایسا معلوم ہوا کہ ایک پرندہ موسم خزاں کی مصیبتیں برداشت کر کے پھر ایک ایسے
 باغ میں پہنچ گیا ہے جو پر از بہار ہے، یا ایک پیاسا چشمہ بحران کے پاس کھڑا ہو گیا ہے۔ مال
 نے ان کو سینہ سے لگایا۔ خوشی کے آنسو بہائے اور ان پر صدقات بچھا دیے۔

قران السعدین کی تدوین

ان کا دہلی پہنچنا تھا کہ دو روز کے بعد سلطان کی قیادت نے ان کو اپنے صاحب کے ذریعہ دربار
 میں طلب کر کے خواہش ظاہر کی کہ اودھ میں اس کے باپ سے جو ملاقات ہوئی تھی وہ اس کو اپنی
 سحر بیانی سے اس طرح قلم بند کر دیں کہ اس کو پڑھ کر باپ کی جذباتی کا غم غلط ہو۔ خسرو اس
 کی تعمیل کے لئے راضی ہو گئے۔ ان کی عمر اس وقت ۳۶ سال کی تھی۔ تختہ الصغیر اور وسط الحیوة
 میں اساتذہ کے رنگ میں قصبے اور غزلیں کہہ کر اپنا کمال دکھا چکے تھے۔ چھوٹی چھوٹی مثنویاں
 بھی کہی تھیں۔ لیکن اب تک کوئی طویل مثنوی لکھ کر اپنی جودت طبع کا اظہار نہیں کیا تھا۔
 نظامی گنجوی (پیدائش ۷۵۵ھ مطابق ۱۳۵۳ء) کی مثنوی نگاری کو بہت پسند کرتے تھے۔
 لیکن اس طرز کی تقلید کرنا بہت ہی مشکل سمجھتے تھے۔ پھر بھی سلطان کی قیادت کی فرمائش پر
 اپنی جدت پسند طبیعت پر بھروسہ کرتے ہوئے اس فن میں بھی طبع آزمائی کی۔ اور چھ مہینے خون
 جگر پی پی کر تین ہزار نو سو چالیس (۳۹۴۴) اشعار کی ایک مثنوی لکھی اور "قران السعدین"
 نام رکھ کر سلطان کی قیادت کی خدمت میں ۷۸۸ھ مطابق ۱۳۸۹ء عیسوی میں پیش کی۔ اس عشرت
 کے رنگ میں ڈوبی ہوئی مثنوی میں دہلی اور شاہی دربار سے متعلق بہت سی اشری، تمدنی اور معاشرتی
 باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ جس سے یہ مثنوی ایک اہم تاریخی لٹریچر بن گئی ہے۔

دہلی

اس مثنوی میں دہلی کی عام تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ دہلی کے دین اور انصاف کی

ثقافت نمبر

شہرت ہر طرف پھیلی ہے۔ یہ مدین کی جنت ہے۔ یہ اپنی صفات اور خصوصیات کی بنا پر باغِ ارم کی طرح ہے۔ اس بوستان کا قصہ سن کر مکہ بھی ہندوستان کا طواف کرنے لگے۔ مکہ اس کی شہرت سن کر بہرہ ہو جائے۔ یہ اپنی خصوصیات کی وجہ سے "قبۃ الاسلام" بن گیا ہے۔ یہ پہاڑی پر آباد ہے۔ اس کے گرد دو میل تک باغات ہیں اور دریائے جمنا آب یاری کرتا ہے۔ اس شہر کے تین حصہ تھے، دو پرانے اور ایک نیا۔ دو پرانے حصار سے مراد قدیم دہلی کی شہر پناہ اور شاہی قلعہ کا حصار تھا۔ نئے حصار سے مراد کھیلو کری کا شہر نو تھا۔ شاہی قلعہ کے برجوں اور کنگروں کی بھی تعریف کی ہے۔

حضرت دہلی کشف دین و داد	جنتِ مدین ست کہ آباد باد
ہست چو ذاتِ ارم اندر صفات	حر سہا اللہ عن الحوادثات
دورن از آنگاہ کہ پر کار شد	دارۂ چرخ ز پر کار شد
تا کہ بنایافت نگنجید پیش	در ہمہ عالم ز بزرگی خویش
گر شنود قصہ این بوستان	مکہ شود طائف ہندوستان
شہرِ نبی را بسر اوقسم	شہرِ خدا گشتہ ز صیتش اوصم
قبہ اسلام شدہ در جہاں	بستہ اوقبہ ہفت آسمان

قلعہ و حصار دہلی

از سر حصارش دو جہاں یک مقام	وز دو جہاں یک نقش دہ سلام
حصن برویش ز عالم برون	عالم بیرونش بحصن اندرون
حصن درویش تو گوئی مگر	چرخ بزیست و حصارش زبر
گفت حصار نو او را سپہر	کائے فلک نو بہمن دار مہر
ہر دم از ان قلعہ مینو سرشت	قلعہ فیروزہ شدہ خشت خشت
چوں فلک ثابت ثابت صفات	نئے چوں فلک ہائے دگر بے ثبات
برجِ فلک آمد ثابت سہ چار	برج حصارش ہمہ ثابت شمار

لہ قرآن السعیدین ص ۲۹-۲۸ مطبوعہ مطبع النبی جیوٹ علی گڑھ کالج ۱۹۱۸ء

شیرازہ

برج بر برجش درجات سپہر گشتہ بگرد سرا و ماہ و مہر
 لنگر او گشتہ زباں جملہ تن و آیدہ یا ماہ سما در سخن
 چرخ نداند در و دیوار کس تکیہ بدیوار و درش کردہ بس
 ملک ز دروازہ فتح یاب سینر وہ دروازہ و صد فتح باب
 نام بلندش رہ بالا گرفت تا بختن شد ہم یغا گرفت

مردم دہلی

دہلی کے لوگوں کی تعریف کرتے ہوئے لکھلے ہے کہ اس کا گہرا اپنا زینت و آرائش کے لحاظ سے گوشتہ
 بہشت کا نمونہ جس کی صنعت کاریوں میں بکثرت روپے لگائے گئے ہیں :-

ساکن او جملہ بزرگان ملک گوشہ بگوشہ ہمہ ارکان ملک
 تختہ تک تا جودان بلند گشتہ ز اقبال شہان بہر و مند
 گوشہ ہر خانہ بہشتہ شگرف گشتہ ب صنعت زر بے صرف و صرف
 بر سر ہر کوز بزرگان صفے در رف ہر خانہ نہال رخرفے
 مردم یک خانہ و صد خرچی خانہ یک مردم و صد مرومی

جامع مسجد

اس سے مراد پُرانی دہلی کی جامع مسجد ہے۔ جو قطب مینار کے پاس تھی۔ خسرو کے بیان کے مطابق
 اس میں نو لگند تھے۔ اس کے سامنے دروں کا سلسلہ مسقف نہ تھا۔ خسرو یہ بھی کہتے ہیں کہ یہاں کے لوگ
 اسی کو اپنا کعبہ سمجھتے ہیں۔

قطب مینار

خسرو کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ قطب مینار کے اوپر کے ایک قبہ کا بالائی حصہ سونے کا تھا۔
 خسرو اس پر فخر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس کو ساتوں آسمان تک پہنچانے والی سیڑھی اور آسمان کو
 سنبھالنے والا ستون بھی کہتے ہیں۔

حوض شمسی

اس حوض کو سلطان شمس الدین التمش نے ۶۲۷ھ مطابق ۱۲۲۹ء میں بنوایا۔ اس کا ذکر کرتے

۱۲۳

۱۲۹

ثقافت نمبر

شیرازہ

ہرے امیر خسرو لکھتے ہیں کہ یہ دو پہاڑیوں کے درمیان واقع تھا۔ اس کا پانی ایسا صاف اور شفاف تھا کہ رات کے وقت بھی اس کی تہ کی رنگ دکھائی دیتی تھی۔ پہاڑی زمین ہونے کے باعث اس کا پانی اندر جذب نہیں ہوتا تھا۔ اس کی موجیں درجن کوہ سے ٹکراتی تھیں۔ شہر کے تمام لوگ اسی کا پانی پیتے تھے۔ دریائے جمناس اس حوض تک بہت سی نہریں نکالی گئی تھیں۔ اس کے نیچے میں ایک چبوترہ بنا ہوا تھا جس پر ایک عمارت تھی۔ حوض کے مرغ و ماہی کی وجہ سے بڑا دلکش منظر رہتا تھا۔ اسی لئے شہر کے لوگ تفریح کے لئے آتے اور دامن کوہ میں نیمہ زن ہوتے تھے۔

آب و ہوا

خسرو کو دہلی کی آب و ہوا بہت پسند تھی۔ اسی لئے کہتے ہیں کہ اس ملک کا پانی اگر کوئی پی لے تو پھر خراسان کا پانی پینا نہ چاہے۔ پھر کہتے ہیں کہ یہاں کی ہوا گرم ضرور ہے لیکن غایت محبت میں اس کی تاویل کہتے ہیں کہ آفتاب کو یہاں سے عشق ہے۔ اسی لئے عشق کی گرمی کا وجہ سے یہاں کی ہوا گرم ہو گئی ہے اور پھر یہیں سے ساری دنیا کی ہوا گرم ہو گئی۔

ہر کہ دریں ملک دے آب خورد گشت دل از آب خراسان سرد
بسکہ خنک وید خراسان سپہر گشت ہمہ سال برو سرد ہر
گرچہ دریں ملک ہواست گرم از تنگی ہائے خراسان چہ شرم
مہر فلک گرم شد اندر و فاش گرم ازاں گشت جہاں را ہواش

میوے

پھر میوؤں کے متعلق محریہ فرماتے ہیں کہ یہاں ہندوستان اور خراسان کے میوے برابر ملتے ہیں۔ بعض میوے ایسے ہیں جو خراسان میں بھی کسی نے نہ کھائے ہوں گے۔

پھولوں کی بہار

پھولوں کی تعریف میں رقم طراز ہیں کہ یہاں پھولوں کی بہار پورے سال رہتی ہے۔ بہشت کی طرح یہاں سبزہ ناز ہے۔

گل ہمہ سال برچین خوش نسیم خاک ز گلہا شدہ پُر زرد نسیم
تری صد گونہ بعد برگ تر کوزہ ہر خاک پر آبے دیگر
حفظ تر سبزہ بہر ادکشت نسخہ گرفتہ ز سواد بہشت

شیرازہ

باشندگانِ دہلی

دہلی کے لوگوں کی تعریف میں بار بار ان کا قلم نشاط انگیز ہو جاتا ہے۔ کہتے ہیں کہ اس کے باشندے فرشتہ سیرت اور حبّت والوں کی طرح خوش دل اور خوش خو ہوتے ہیں۔ صنعت، علم و ادب اکہنگ و ساز، نیزہ و پلکان اور تیر کے ہنریں وہ بے نظیر ہیں۔ پھر دہلی کے سادہ لوح پگڑی باندھنے والے اور چہرہ لگانے والے مجبُور کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ وہ اپنے ناز و ادا کی وجہ سے کسی کے حکم کی تعمیل نہیں کرتے۔ شوخ اور سادہ حسین ہندو مجبُور کی وجہ سے مسلمان بھی سورج کے پجاری ہو گئے ہیں۔ یہاں کے منہ بچوں کو دیکھ کر خسرو کہتے ہیں کہ وہ خود خراب اور سرمست ہو گئے ہیں۔

اے دہلی والے بُتانِ سادہ پگ بستہ وریشہ کج ہنادرہ
خونِ غور دلِ شانِ بر آشکارست گرچہ پنہاں خورد بادہ
فرمانِ بزند انراں کہ ہستند از غایتِ نازِ خود مرادہ
نزدیکِ دلِ انچنانکہ جانِ دا برداشته گوشہٴ نہادرہ
جلے کہ برہ کنند گل گشت در کوچہٴ دد گل پیادرہ
آسیبِ مبارسیدِ بردوش دستارچہٴ بر زمینِ قنادرہ
شانِ در رہ و عاشقانِ بدبال خونِ تابِ ز دید ہا کُشادرہ
ایشانِ ہمہ بادِ حسنِ در سر وایں ہاہمہٴ دلِ بادِ دادہ
خورشیدِ پرست شد مسلمان زین ہندوگانِ شوخ و سادہ
کردند مرا خراب و سرمست ایں منہ بچگانِ تاکِ زادہ
بر بستہٴ شانِ ہوئے مرغول

خسرو چو سیگست در قنادرہ

کیلوکھری کا قصر نو

کیلوکھری کا قصر نو پُرانی دہلی سے تین میل کے فاصلہ پر شمال مشرق کی طرف دریائے جمناکے پچھمی ساحل پر تھا، جس کو کیقباد نے خود تعمیر کرایا تھا۔ اس کی تعریف کرتے ہوئے خسرو رقمطراز

ہیں کہ یہ محل ایک بہشت ہے جس کے دروازے پر طوبی کی شاخ ہموئی ہے۔ یہ اتنا بلند ہے کہ اس کی بلندی آفتاب کے لئے ابر بن گئی ہے۔ اس کا عکس دریا میں پڑتا تھا۔ نیچے کا حصہ اینٹوں سے بنا ہوا تھا۔ جس پر آئینہ کی طرح صاف و شفاف چُونے کا گچ تھا۔ اوپر کے حصہ میں سنگ سفید لگا ہوا تھا۔ اس کے ایک طرف دریا تھا جس کا بہتا پانی محل جیسے عروس کے لئے آئینہ کا کام دیتا تھا۔ دوسری طرف باغ تھا۔ جس کے درختوں کی شاخیں محل کے اندر لگتی تھیں۔

خسرو کو دہلی کی ہر چیز پیاری تھی۔ اس لئے دہلی کے دربار اور اس کی ہر چیز کی مصوری کرنے میں ان کے محبت کیش جذبات غیر معمولی طور سے بیدار ہو جاتے ہیں۔

شاہی دربار کا جشن نوروز

سلطان کی قیادت کے محفل میں جس طرح نوروز کا جشن منایا، اس کی تصویر کھینچنے میں خسرو نے اپنا شاعرانہ کمال اور آرٹ دکھایا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ اس موقع پر محل میں ہر قسم کی زینت و آرائش کی گئی۔ اس کے نگرے سجائے گئے۔ محل کی نو محرابوں میں زلفیت کے پردے آدینان کئے گئے۔ جشن گاہ کو پانچ چیزوں سے آراستہ کیا گیا۔ ایک سیاہ، دوسرا سفید، تیسرا سرخ، چوتھا سبز اور پانچواں پھولوں کا تھا۔ سیاہ چتر پر غیر معمولی نقش و نگار بنے ہوئے تھے۔ اس میں جاہ جاموتی اس طرح لگنے ہوئے نظر آتے تھے جیسے سیاہ ابر میں بوندیں پڑ رہی ہوں۔ سفید چتر مدور تھا۔ اس کی چھت، دروازے اور ستون سنہرے تھے اور یہ بھی موتیوں سے جگمگا رہا تھا۔ سرخ چتر میں موتیوں کے علاوہ یا قوت بھی تھے۔ سبز چتر میں سبز اطلس لگائی گئی تھی۔ اس پر موتیوں سے ایک سبز سایہ دار اور بار آور درخت بنایا گیا تھا جو بالسا معلوم ہوتا تھا کہ زمین کے سبز کو زمردیں بنا رہا ہے۔ پھولوں کا چتر چین کی طرح کھلا ہوا تھا۔ دیبا کے دائیں بائیں سیاہ اور سرخ شاہی پرچم لہرائے گئے تھے۔ دونوں طرف ہزار گھوڑوں کی صفیں کھڑی کی گئی تھیں۔ گھوڑے بڑاؤ زیور پہنے تھے۔ دائیں طرف گھوڑوں پر سیاہ جھولیں پڑی تھیں۔ بائیں طرف کے گھوڑوں کی جھولیں سرخ تھیں اور ان کے پیچھے ہاتھیوں کی صف تھی۔ ہاتھی اس طرح کھڑے تھے کہ گویا لوہے کے قلعہ پر پاکھر پڑی ہے۔ پھر دریا کے بیچ میں زرد جواہر سے ایک مصنوعی چین بنایا گیا تھا۔ مصنوعی درختوں کی شاخ میں پھل اس طرح لٹک رہے تھے جیسے وہ ابھی ٹیک پڑیں گے۔ ان میں چڑیاں ایسی دکھائی دیتی تھیں کہ گویا ابھی ابھی اڑنا چاہتی ہیں۔ بہت سے درخت موم کے بھی بنائے گئے تھے۔ پھر ایسے دل فریب گلدستے بھی تیار کئے گئے تھے کہ سبز، لالہ، ریحان اور بید شیرازہ

کا ایک چمن نظر آتا تھا۔ اس کے علاوہ زری کے کام سے دربار کو آراستہ کیا گیا تھا۔ اطلس، ذربفت اور یاقوت کے پردے دیواروں پر لٹکے تھے۔ اس طرح کہ پتھر بھی یا قوتی رنگ کے معلوم ہو رہے تھے۔ فرش میں بھی موتی اور سونے کا کام تھا۔ دربار میں سلطان سونے کے تخت پر آکر بیٹھا تو اس کا تلج جگمگانے لگا۔ اس کی قبا میں سونے کی بہت سی صنعتیں دکھائی گئی تھیں۔ اس کے تلج، قبا اور ٹپکے میں موتی اس طرح لٹکے ہوئے تھے کہ ٹپکے کی چمک کر قبا کی لگے اور تلج کی سر تک تھی۔ اس کی آمد پر سہم الحشم یعنی بادشاہ کے محافظ دستے ادھر ادھر جنبش کرنے لگے۔ شہزادہ بارگاہ نے صفیں سیدھی کیں۔ کچھ دستے تلوار لئے دائیں بائیں متعین ہو گئے۔ دربار کی زمین اور فضا نافہ چینی سے معطر کر دی گئی بلکہ

نخل روزہ کی تعریف

اس زمانہ میں دہلی میں جو نخل روزے ملتے تھے، اس کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہ بہشت کے تمام پھلوں سے بازی لے گیا ہے۔ اس میں قند کا ایسی میٹھا س ہے۔

کپڑے کی تعریف

بغراخان لکھنوتی سے آکر اپنے بیٹے سلطان کی قبا سے اوڈھ میں ملا تو اس موقع پر تحفے و ہداہ کا جو تبادلہ ہوا، ان میں عود، قرنفل، مشک، عنبر، کافور، صندل، زرد و جواہرات، موتی، یاقوت، گھوڑے، اونٹ، تیغ، شمشیر، تیر، کمان، تاتاری و خطائی غلام، حریر برنجان اور ذربفت کے لباس تھے، ان میں بعض ہندوؤں کی کپڑے بھی تھے۔ جن کی تعریف کرتے ہوئے امیر خسرو لکھتے ہیں کہ اتنے باریک تھے کہ پہننے پر جسم نظر آتا ہے اور بعض کپڑے ایسے بھی تھے جن کو لپیٹو تو انگلیوں کے ناخن میں آ جائیں اور کھولو تو بہت بڑا تھان ہو جائے!

جامہ ہندی کہ نداند نام
کوئی تن بنساید تمام
ماندہ بر پچیدہ بر ناخن نہال
بارکشائش پو شد جہاں

شاہی دعوت

سلطان کی قبا دے باپ کی ملاقات کے موقع پر اوڈھ میں ایک بڑی شان دار دعوت دیا جس کو

۱۔ قرآن السعیدین صفحہ ۸۴-۷۳

۲۔ قرآن السعیدین صفحہ ۱۳۲

۳۔ قرآن السعیدین صفحہ ۱۰۹

ثقافت نمبر

۱۲۷

شیرازہ

خسرو نے بہت لطف و لذت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اس سے اس زمانہ کے شاہی دسترخوان کے کھانوں کی تفصیل معلوم ہوتی ہے۔ خسرو رقم طراز ہیں :- دسترخوان پر ایک ہزار سے زیادہ قسموں کی نعمتیں تھیں۔ شربتِ قند کے سینکڑوں پیالے رکھے گئے تھے۔ مَنہ کا مزہ بدلنے کے لئے شربتِ گلاب بھی تھا۔ انواع و اقسام کے حلے بھی تھے۔ نانِ تنک، نانِ تنوری اور کاک کے علاوہ سبزو سے بھی تھے۔ پلاؤ کی بھی کئی قسمیں تھیں جن میں سے ایک میں خرے اور انگوڑے تھے، بکرے، دُنبے اور ہرن کے بھنے ہوئے گوشت کی مختلف شکلیں تھیں۔ پرندوں میں بٹیر، تیترا، تبہو اور چرز وغیرہ کے گوشت تھے۔ آخر میں پان تقسیم کئے گئے جس کی تعریف کرتے ہوئے خسرو لکھتے ہیں کہ یہ ہندوستان کی بہترین نعمت ہے پان ایک گھاس ہے لیکن اس سے خون پیدا ہوتا ہے۔ مَنہ کی بدبو دُور کرتا ہے۔ کمزور دانتوں کو مضبوط بناتا ہے۔ سر ہو کر کھانے والوں کی بھوک بڑھاتا ہے اور بھوکوں کی بھوک میں کمی پیدا کرتا ہے۔

غرۃ الکمال کی تدوین

سلطان کیقباد کے بعد جلال الدین خلجی ۶۸۹ھ مطابق ۱۲۹۰ء میں تخت پر بیٹھا تو خسرو اس کے دربار کے ساتھ وابستہ ہو گئے۔ وہ خود شاعر تھا، اس لئے خسرو کا بڑا قدر دان رہا۔ اس نے ان کو اپنا مصحف دار بنایا اور سپید کمر بند باندھنے کی اجازت دی جو مخصوص امراء ہی استعمال کیا کرتے تھے اور خلعتِ خاص کے ساتھ بارہ ہزار تنکے سالانہ تنخواہ مقرر کی۔ اس کے بعد وہ خسرو کے بجائے امیر خسرو کہلانے لگے۔ اسی کے عہدِ حکومت میں انہوں نے اپنا تیسرا دیوان "غرۃ الکمال" ۶۹۳ھ مطابق ۱۲۹۳ء میں مرتب کیا۔ اس کا طویل دیباچہ خود ہی لکھا جس سے مختلف قسم کی معلومات حاصل ہوئی ہیں۔ اپنی زندگی کے بہت سے واقعات کا ذکر کرتے ہوئے ہندوستان کی محبت میں اگر بہت پرجوش طریقہ پر لکھتے ہیں کہ ہندوستان اور خصوصاً دہلی کے اہل علم دُنیا کے تمام اہل علم سے بہتر ہیں۔ عرب خراسان اور ترکی کے باشندے یہاں آتے ہیں تو اپنی زبان بولتے ہیں اور اپنی زبان ہی میں شعر کہہ سکتے ہیں، لیکن ہندوستان اور خصوصاً دہلی کے رہنے والے اگر دوسرے ملک جاتے ہیں تو وہاں کی زبان میں اشعار کہہ سکتے ہیں۔ یہاں کے لوگ عرب نہیں گئے ہیں لیکن وہ عربی میں اشعار اس طرح کہتے ہیں کہ ان کی جیسی فصاحت عربوں میں بھی نہیں پائی جاتی۔ ہندوستان کے بہت سے تازیکی اور ترک ایسے ہیں کہ

جنہوں نے ہندوستان ہی میں تعلیم پائی، لیکن وہ ایسی زبان بولتے ہیں کہ خراسان کے فصحاء کو سن کر
 دنگ رہتے ہیں۔ اسی طرح فارسی بولنے کے متعلق کہتے ہیں کہ ایران فارسی کا گھر ضرور ہے لیکن ماوراء
 النہر میں تو اس کی فصاحت باقی ہے۔ مگر خود ایران میں اس کی وہی حیثیت ہے جو ہندوستان میں
 ہے۔ خراسانی تو فارسی الفاظ کا صحیح تلفظ بھی نہیں کر سکتے۔ وہ چہ کو چچی، کچا کو کچو بولتے ہیں۔ ہندوستان میں
 فارسی سندھ سے جنوب کے سمندری ساحل تک ایک طرح سے بولی جاتی ہے۔ اسی لئے ہماری یعنی ہندوستان
 کے رہنے والوں کی شاعری دراز اور فراخ ہے۔ یہاں فارسی دری یعنی اصلی فارسی ہے۔ ہندی تو یہاں
 ہر فرنگ پر مختلف ہو جاتی ہے لیکن یہاں فارسی ایک طرح بولی جاتی ہے اور جس طرح بولی جاتی ہے اسی
 طرح لکھی بھی جاتی ہے۔ آذربائیجان کے لوگ کردہ کو کردہ کن کہتے ہیں۔ اسی طرح سیستان میں سین خواہ
 مخواہ لگا دیتے ہیں۔ کردہ اور گفتہ بولتے وقت کردہ سین اور گفتہ سین بولیں گے اور جب باہر کے علماء اور
 فصحا یہاں آتے ہیں تو دہلی کے لوگ ان ہی کی طرح بول کر ان پر ہنستے ہیں اور پھر فارسی ایسی تحریر کرتے
 ہیں کہ یہ لوگ اس پر کوئی اعتراض نہیں کر سکتے۔

”غرۃ الکمال“ میں تقریباً نو سے قصائد اور ترجیعات ہیں۔ نو مثنویاں ہیں اور بہت سی رباعیات
 ہیں۔ ان میں سے بعض قصائد میں تو خسرو کا اعلیٰ کمال نظر آتا ہے۔ کچھ تو آفری (۸۲ھ مطابق ۱۲۸۶ء)
 خاقانی (۹۵ھ مطابق ۱۱۹۸ھ) ظہیر فاریابی (۹۸ھ مطابق ۱۱۸۷ھ) اور کمال اصفہانی (۶۲۶ھ
 مطابق ۱۲۲۵ھ) کے رنگوں میں ہم رنگ ہیں۔ لیکن اکثر قصائد میں ان کا اپنی ترنگ ہے۔ مثنویوں میں دو
 یہاں پر خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ ایک تو وہ جس میں جلال الدین خلجی (۶۸۹ھ مطابق ۱۲۹۰ھ) —
 ۶۹۵ھ مطابق ۱۲۹۶ھ) کی معرکہ آرائیوں کا ذکر ہے جو اس کو کرہ میں ملک چھو علاء الدین کشلی خان
 کے خلاف اور پھر قلعہ جہا میں (نزد رن تبھور) کی تسخیر کے سلسلے میں کرنی پڑیں۔ یہ مثنوی مفتاح
 الفتوح کے نام سے مشہور ہوئی۔ دوسری مثنوی اودھ کی تعریف میں ہے۔ مفتاح الفتوح میں رزمیہ
 شان ہے جس میں دہلی کے تخت و تاج کے مخالفوں اور دشمنوں کے لئے سخت سے سخت الفاظ استعمال
 کئے گئے ہیں۔ جنگ کے سلسلے میں جو غارت گری، خون ریزی اور ہولناکی ہوئی، ان کا ذکر بھی رزمیہ
 انداز میں ہے۔ لیکن جہا میں کے قلعہ کو دیکھ کر امیر خسرو متاثر ہوئے تھے۔ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ آسمان
 کی طرح بلند تھا۔ سنگِ خارا سے منقش تھا۔ ہندوؤں کی بہشت معلوم ہوتا تھا۔ اس کے نقش و نگار
 بہت ہی دل فریب تھے۔ آما کی تصویریں بھی اس کے سامنے مات تھیں۔ پتھر کی ایسی سینکڑوں مورتیاں
 ثقافت نمبر

دیکھنے میں آئیں جو موم سے بھی نہیں بنائی جاسکتی تھیں۔ دیوار کی گچ آئینہ کی طرح صاف و شفاف تھی۔ اگر اس محل کا خیال فرما دے دل میں آجاتا تو قصر شیریں کی یاد تلخ ہو جاتی۔ اس کی کمر لگے ہوئے صندل سے کی گئی تھی۔ اس کی لکڑیاں خالص عود کی تھیں۔ اس کے باغ میں بہت سے بُت خانے تھے جن پر سونے چاندی کی نقش آرائی تھی۔
ادودہ کی تعریف میں جو کچھ لکھا ہے اس کا ذکر پہلے آچکا ہے۔

خمسہ خسرو کی تدوین

علاء الدین خلجی ۶۹۵ھ مطابق ۱۲۹۶ء میں تخت پر بیٹھا تو امیر خسرو اس کے دربار سے وابستہ ہوئے۔ اس وقت ان کا عمر ۴۴ برس کی تھی اور اس کے پورے دور حکومت (۶۹۵ھ مطابق ۱۲۹۶ء — ۷۱۶ھ مطابق ۱۳۱۶ء) میں اپنا خمسہ لکھتے رہے جن میں حسب ذیل مثنویاں ہیں (۱) مطلع الانوار (نوشتہ ۶۹۸ھ مطابق ۱۲۹۸ء) (۲) شیریں خسرو (نوشتہ ۶۹۸ھ مطابق ۱۲۹۸ء) (۳) مجنوں لیل (نوشتہ ۶۹۸ھ مطابق ۱۲۹۸ء) (۴) آئینہ سکندری (نوشتہ ۶۹۹ھ مطابق ۱۲۹۹ء) (۵) ہشت بہشت (نوشتہ ۷۰۰ھ مطابق ۱۳۰۰ء)

مطلع الانوار دو ہفتے میں لکھی گئی۔ پورے خمسہ میں سترہ ہزار نو سو دس اشعار ہیں۔ تین سال کے اندر لکھا گیا۔ نظامی گنجوی (پیدائش ۳۵ھ مطابق ۱۲۵۵ء) کا خمسہ بہت مشہور ہے۔ خسرو نے ان ہی کے طرز میں اپنا خمسہ لکھ کر اپنے کمال فن کا اظہار کیا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ نظامی کے طرز پر بہت سے خمسے لکھے گئے۔ لیکن خسرو کا خمسہ ہی نظامی کے بعد سب سے اچھا سمجھا جاتا ہے۔
مطلع الانوار

یہ نظامی کی مثنوی مخزن الاسرار کی تقلید میں لکھی گئی۔ اس میں زیادہ تر مذہبی، اخلاقی اور عارفانہ باتیں ہیں۔ البتہ اس میں انہوں نے اپنی لڑکی کو جو نصیحتیں کی ہیں، ان کو بھی اس میں شامل کر دیا ہے۔ ان سے پتہ چلتا ہے کہ اس وقت ایک مسلمان اور ہندوستانی عورت کی عصمت، عفت، حیا اور شوہر سے محبت کا کیا معیار اور تمغہ تھا۔ اس کا تفصیلی ذکر مثنوی ہشت بہشت کے سلسلہ میں آئے گا۔

شیریں خسرو

یہ عشقیہ مثنوی نظامی کی مثنوی خسرو شیریں کے طرز پر لکھی گئی ہے جس میں امیر خسرو نے رومانی لہ مثنوی مفتاح الفتوح ص ۳۶-۳۵ مطبوعہ اورینٹل کلچ میگزین لاہور اگست ۱۹۳۶ء

جذبات کی شدت اور گہرائی کو شروع سے آخر تک قائم رکھا ہے۔

اچھے ہندوستانی نوجوان

اس میں اُن نصیحتوں کا بھی ذکر آ گیا ہے جو انہوں نے اپنے فرزند کو کی تھیں، ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس وقت ایک اچھے ہندوستانی نوجوان کو کیا ہونا چاہیے تھا۔ یہ نصیحتیں اب بھی قابلِ غور ہیں۔ کہتے ہیں: وہ خدا کا اطاعت گزار بن کر نیکیوں کی صحبت اختیار کرے، بڑوں سے دُور رہے۔ جوانی میں اپنے دل کو قابو میں رکھے۔ کتوں اور سوروں کا وطیرہ اختیار نہ کرے۔ روشن ضمیر بنے۔ کوئی کام ایسا نہ کرے جو بوڑھے لوگ ناپسند کریں۔ نیکیوں کی طرح ہمیشہ سچ بولے، سچ بولنے میں اگر کوئی اس پر تہمت رکھے تو اس کی پروا نہ کرے۔ جھوٹ بولنے والا اڑوسیہ ہوتا ہے، اگر مال کی ہوس پیدا ہو جائے گی تو پھر سچائی پر قائم رہنا محال ہے۔ جو کی روٹی اگر بیٹھے ملتی ہو تو اُس گیاروں کی روٹی سے بہتر ہے جو بے جا دوا دوش کے بعد حاصل ہوئی ہے۔ ایک روٹی پر صبر کر لینے ہی میں دراصل بادشاہی ہے۔ خزانے کے پیچھے دوڑنے میں گداگری ہے، عقل مندوں کے دل میں خواہ مخواہ کی آرزوئیں پیدا نہیں ہوتیں، خوشی سے بڑھ کر کوئی تلخ و سخت نہیں۔ لالچی ہمیشہ زرد رہتا ہوتا ہے، حصولِ علم میں بہت بڑی بادشاہی ہے۔ محنت کے بغیر اگر کوئی خوانِ پیش کیا جائے تو وہ اس لائق ہے کہ اس کو اُلٹ دیا جائے۔ اور پھر عالی ظرفی کی تعلیم یہ نصیحت کر کے دیتے ہیں کہ جو تمہارے ساتھ ہر بانی سے پیش آئے اُس کے شکر گزار رہو۔ مذک کا حق ہر حال میں ادا کرو۔ درویشوں کے لئے اپنا دروازہ کھلا رکھو۔ مفلسوں اور غریبوں کی پوری خاطر کرو۔ ہاتھیوں کی طرح اپنی پیشانی کو کٹاؤ نہ رکھو۔ کسی حال میں ترش رو نہ ہو۔ اگر تمہارے پاس دولت بھی ہو جائے تو شاخِ گلِ نار کی طرح جھکے رہو۔ وغیرہ وغیرہ

نخستین پنہم آن شد اگر نیوشی	کہ جز در طاعتِ یزدانِ نکوشی
ہمیشہ از اعتقاد پاک پیوندد	خدا را بندہ باشی نفس را بند
دران کوشش از نیازِ سینه پرور	کہ در امنِ پاک داری آستین تر
مکن یاران نا پرہیز پیشہ	در پرہیز گاری زن ہمیشہ
بصف نیک مردان شو کمال گیر	ز بد نامان گریزاں باش چوں تیر
بمنعم دار، مچو مومناں گوسش	مکن چوں کافراں نعمت فراموش

ثقافت نمبر

چو شیران در شکار انداز مستی	چو خوک دسگ کن شهرت پرستی
چو پیران بختگی کن گاه خالی	که نیک مست از جوانان نیک نامی
درد پیری کند روزی خداوند	خدائی نشو چو پیران خردمند
بطاعت کوش چو روشن ضمیران	مکن کارے که نپسندند پیران
چو آک دیوانه باشد از بهر روئے	ز دیوانه بتر پیر جوال خوئے

...
اگر خواهی نگو باشی نگو باش	همیشه راست گار و راست گو باش	
مقرس از پهنه گر راستکارست	که مرد از راستکاری راستکارست	
گریزان باش از آن که زیار بدکیش	که باشد راست دیدار و کج اندیش	

...
گرت خورد و ولپشته هست بر جای	زیادت لمانه بیرون دریائے	
گرت در خانه تانے باشد از جو	میفت از بهر گندم در نگا دو	
بنانے صبر کردن بادشایست	دویدن در پے گنجے گدایست	
اھل در دل خوردندے نہ باشد	سریرے بز خوردندی نباشد	
طمع را در همه جا روئے زردست	خوی پیشانی آب روئے مردست	

...
مباش از بهر تخت و تاج محتاج	زمین را تخت دان و چرخ را تاج	
گرت دندان بهم ہندی پر بیز	بمال مردمان دندان کن تیز	

...
نہ کمتر ز آل گے کنز مہربانی	بود بر منعم خود پاسبانی	
گرت باشد ز سلطانان فتوحے	بہ بنگاہ گدا پان کن مصروعے	
دردت را فضل بر درویش کنست	تو نگر خود نہ محتاج در نست	
دہان مغلان شیرین کن از قند	کہ بر حلو کند منعم شکر خند	
چو پیلاں باش پیشانی کُشادہ	نہ چو موزال گز بر سینہ دادہ	

مشو بارے ترش روتا توانی اگر شیرینی نهد تو دانی

... ..
 ز حاجت پیش در دنیا مجھ چیز دگر ناجستہ یابی رد مکن نیز
 جو گرد و ابر دولت بر تو در بار فروتن باش همچول شلخ گنار

مجنول لیلے

یہ نظامی کی مثنوی لیلے مجنول کے طرز پر لکھی گئی ہے۔ عشق و محبت کے جذبات دکھانے میں بقول مولانا شبلی اس کا ہر شعر گویا ایک پُر دروغزل ہے۔ لیکن اس میں ہندوستان سے متعلق کوئی بات نظر نہیں آتی۔

آئینہ سکندری

یہ نظامی کی سکندر نامہ کے جواب میں ہے۔ جو خسرو نے اس لئے لکھی کہ ان کے ناظرین کو اندازہ ہو کہ خسرو نظامی کی طرح رزمیہ شان کی بھی مثنوی لکھ سکتے ہیں۔ اس میں سکندر اعظم اور خاقان چین کی لڑائی کا بیان ہے۔ اس لئے واقعات میں غیر ملکی رنگ ہے۔ لیکن ایک جگہ وہ اپنے چھوٹے لڑکے کو کچھ نصیحت کرتے ہیں جو موجودہ دور کے ہندوستانی نو جوانوں کے لئے بھی مشعل ہدایت ہو سکتا ہے۔ اس میں روزی کمانے، ہنر سیکھنے، مذہب کی پابندی کرنے اور سچ بولنے کی وہی ترغیب ہے جو انہوں نے اپنے بڑے لڑکے کو اپنی مثنوی شیرین خسرو میں دی ہے۔

ہشت بہشت

یہ نظامی کی مثنوی ہفت پیکر کو سامنے رکھ کر لکھی گئی ہے اور اس میں جیسا کہ مولانا شبلی نے لکھا ہے امیر خسرو کی پختگی اور پُرکاری آخری حد تک پہنچ گئی ہے۔ واقعہ نگاری کے لحاظ سے فارسی زبان کی کوئی مثنوی اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ اس میں ایران کے بہرام گور اور ایک چینی حسینہ و لالہ رام کی فرضی داستان ہے۔ بیرونی ملک کا قصہ ہے۔ اس لئے ہندوستان سے متعلق کم باتیں ہیں۔ لیکن اس میں وہ حصہ زیادہ مفید ہے جس میں امیر خسرو نے اپنی لڑکی کو مخاطب کر کے کچھ نصیحتیں کی ہیں ایک اچھی ہندوستانی لڑکی

اس وقت کا ایک ہندوستانی لڑکی کو کیا ہونا چاہیے، اس کی تصویر ان نصیحتوں سے سامنے آجاتی ہے
 لہ شیرین خسرو ص ۳۹-۴۵ مطبوعہ مسلم یونیورسٹی پریس علی گڑھ ۱۹۲۷ء

ثقافت نمبر

ہے۔ شروع میں امیر خسرو کہتے ہیں کہ عام طور سے ہندوستان میں لڑکی کی ولادت ناگوار سمجھی جاتی ہے۔ لیکن عطاء اللہی رو نہیں کی جاتی بلکہ قبول کی جاتی ہے۔ اس لئے خدا کی دی ہوئی چیز میں بندہ جھگڑا کرے تو بڑی غلطی ہے۔ پھر یہ دلیل بھی پیش کرتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ باپ کے بغیر پیدا ہوئے اور مولود کہے گئے۔ لیکن آج تک مال کے بغیر کسی کو مولود نہیں کہا جاسکا۔ اس طرح عورت کا وجود بھی آدم کی افزائش میں مرد سے زیادہ اہم اور ضروری ہے۔ پھر یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر پانی کو سیپ نہ ملے تو پانی پانی ہے لیکن سیپ اس کی حقیقت بدل کر اس پانی کو مرتبہ کمال تک پہنچا دیتی ہے کہ تاج شاہانہ کی زینت اس سے کی جاتی ہے۔ یہی حال رحم مادر کا ہے جس میں تمام کائنات پر تصرف کرنے والا انسان پیدا ہوتا ہے تو پھر انسان کو جس کی بدولت کرامت انسانی حاصل ہوتی ہے، اس کے وجود کو نفرت کی نگاہ سے دیکھنا ہرگز روا نہیں۔ پھر اپنی بیٹی کو مخاطب کر کے کہتے ہیں:۔ تو میری آنکھوں کا نور، دل کا سرور، بارغ دل کا اچھا میوہ ہے۔ اگرچہ تیرے بھائی بھی نیک اختر ہیں لیکن تجھ سے بہتر نہیں ہیں۔ دونوں میرے بدن کے سرو و سوسن ہیں۔ پھر اس کو نصیحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جب تو عروس بنے تو دعا ہے کہ تو عصمت کی دولت سے مالا مال ہو۔ خدا پرست ہو، عبادت گزار ہو، پارسا ہو۔ تجھ کو گھر کے اندر چین کی زندگی نصیب ہو۔ عورت کا خاص ہنر چہرہ کا تنا اور کپڑا سینا ہے۔ اگر خدا اس کو فضل و کمال سے مالا مال کر دے تو بھی وہ کسی حال میں ہنرمندی سے بے پروا نہ ہو۔ جو عورت گلی کو چمپیں گھومتی رہتی ہے وہ عورت نہیں۔ شریف عورتوں کے لئے جھولا جھولنا، طبلہ بجانا، سرود و نغمہ سے جی خوش کرنا عیب ہے۔ شروع میں اس سے تفریح ہوتی ہے لیکن آخر میں اس سے شرافت کی بربادی ہوتی ہے۔ بناؤ سنگار اور زیبائش و آرائش بھی شوہر کی مرضی کی مدت تک ہو۔ عورت کا کمال یہ ہے کہ خانہ داری میں ایسا سلیقہ پیدا کرے کہ ایک روپیہ میں ایک ہزار روپے کی فراغت اور عافیت حاصل ہو۔ شوہر کی مرضی کے خلاف کچھ نہ خرچ کرے۔ اس سلسلہ کے چند جستہ اشعار یہ ہیں:۔

ہرچہ او داد پس پسندیدہ است	ہم در اول صلاح آں دیدہ است
پدرم ہم نہ مادر است آخر	مادرم نیز دختر است آخر
گر نہ برد در صدف نقاب شدی	قطرہ آب باز آب شدی
دانہ بے کشت کے بار آید	آسمان بے زمین چہ کار آید

بے پر ممکن ست شد معلوم
 لیک بے مادر خجسته وجود
 اے تننت راجان من پیوند
 تو بدین پایه کن قضا داری
 سر بر آرد مبارک اختر خویش
 از عروسی شوی چو در نور تخت
 از منت آنکه اولین بندست
 تا توانی خدا پرستی کن
 بایت، همچو دیده عزت و تاب
 نیک نامی طلب کن در پوست
 گیر مت سلک گوهری نه بود
 پاک تن باش همچو آب سپهر
 تا شوی همچو مهر در هر سوسے
 زن چنان بر که مرد دے بود
 زن اگر مرد، مرد تدبیر است
 گرچه زرباشد نش فراخ نه تنگ
 زن که از شرم نحو کند بسرا
 گوشه گیرال ستوده نام بوند
 زن که در کوچه با بتگ باشد
 باد پیچ و دغی که لعب زن ست
 دف شان بے هراس دشمن دوست
 آنکه اول سرود ساده بود
 ذات بے جفت بایت به نهفت
 برفا با حلال یاری کن

چو مسیحا ز مریم معصوم
 دلے را نگفت کس مولود
 که هم مادر و هم فرزند
 گر نهی پا بدیده جا داری
 که مبارک تری ز جوهر خویش
 عصمت خواهم اول آنکه بخت
 جهد بر طاعت خداوند ست
 و ز نیاز خدای مستی کن
 باش چو چشم خویش در محراب
 پارسا باش پارسائی دوست
 بر ز تسبیح زیورے نه بود
 بلکه پاکیزه تر ز چشمه مهر
 از بس چادر پرده روشن دے
 تا زمانه را بر پرده شوے بود
 سوزن و دوک نیزه و تیر ست
 تا نداری ز دوک و سوزن تنگ
 ستر با فی ستاد با قمر
 کوچه گردان فراخ گام بوند
 زن نباشد که ماده سگ باشد
 بروے این چیز ست آن رس ست
 فتنه را بانگ می کند در پوست
 در نهایت صلاے باده بود
 با همه طاق باش جز با جفت
 نعمتش را حلال خواری کن

از عرو سال خزینہ داری بہ راست گوئی و راست کاری بہ
 خازن کو بدزدی اگر دروے دزد گولیش خزینہ دار مگوے
 مرد اگر یک قرامنہ کار کند زن بکد بالوی ہزار کند
 چوں ز شو خرچ زن فزول باشد حال سامان خانہ چوں باشد
 ہر زن کو سخاوتش فردیست نا جوان مردیش جوان مرویست
 دل نگہبان رخت باید داشت
 گرہ خویش سخت باید داشت

عثنوی دہل رانی خضر خان

امیر خسرو نے یہ عثنوی ۷۵۰ھ مطابق ۱۳۵۰ء میں لکھی جس میں سلطان علاء الدین خلجی کے شہزادہ خضر خان اور گجرات کے راجہ کرن کی لڑکی دہل رانی کے عشق و محبت کی داستان ہے۔ قصہ اور ماحول دونوں ہندوستانی ہیں۔ اس لئے امیر خسرو نے جا بجا ہندوستان سے متعلق بہت سی چیزوں کا ذکر جس انداز میں کیا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ عمر کے اس حصہ میں ان کے دل پر اپنے وطن ہندوستان کی پوری عظمت چھا گئی تھی۔

ہندی زبان

ہندی یعنی سنسکرت زبان کا ذکر آتا ہے تو کہتے ہیں کہ یہ فارسی زبان سے کم نہیں ہے۔ عربی کے علاوہ جو تمام زبانوں پر فضیلت رکھتی ہے اور تمام زبانوں پر اس کو فوقیت حاصل ہے فارسی زبان میں عربی الفاظ کی بڑی آمیزش ہے۔ عربی زبان میں غیر زبان کے الفاظ نہیں ہیں۔ اسی طرح ہندی زبان میں کسی اور زبان کی آمیزش نہیں۔

فلفط کرم گر از دانش زنی دم نہ لفظ ہندیست از پارسی کم
 بجز تازی کہ میر ہر زبانست کہ بر جملہ زبان ہا کا مرانت
 دیگر غالب زبان در روی دروم کم از ہندیست شد ز اندیشہ معلوم
 عرب در گفت دارد کار دیگر کہ نامزد درو گفتار دیگر
 بر نقصانست لفظ پارسی در خورد کہ بے آچار تیزی کم توان خورد
 چوں اک صافی دیش و این درونک تو گوئی کیس جسد و اک جان پاکست

جس را مایہ گنجید ز ہر سان مگنجید از لطافت، میج در جان
 نہ زبید جفت کردن ہمسری را عقیقہ از بمن در دری را
 ہمیں دولت ز گنج خویش صد است متاع عاریت عاری شگرف است
 ہندی زبان کے صرف و نحو زبان ہندیم تازی مثال است۔ کہ آمیزش در اینجا کم مجالعت لہ

ہندی صرف و نحو کے متعلق امیر خسرو کی رائے تھی کہ اس کے اصول و قواعد بھی عربی ہی کی طرح ہیں۔

گر آئیں عرب نخواست دگر صرف ازان آئیں دریں کم نیست یک حرف
 کسے کین ہر سہ دوکان راست صرف شناسد کین نہ تخلیط است و سہ لاف

ہندوستانی کپڑے

ہندوستانی کپڑوں کے ذکر کے سلسلہ میں دیوناگری کپڑے کی تعریف میں کہتے ہیں کہ اس کی خوبی یہ ہے کہ یہ آفتاب، ماہتاب یا سایہ معلوم ہوتا ہے۔

نکو دانند خوبان پر یکیش کہ لطف دیوگری از کتاں بیش
 ز لطف آن جامہ گوئی آفتاب است و یا خود سایہ یا ماہتابے ست

پان

پان کی تعریف اس مثنوی میں بھی کرتے ہیں :-

خراسانی کہ ہندھی گیر و شن گول خستے باشد بزودش برگ تنبول
 شناسد آنکہ مرد زندگانی است کہ ذوق برگ غائی ذوق جانی است

آدم کی تعریف

آدم کا ذکر آتا ہے تو کہتے ہیں کہ کچھ لوگ آدم کو انجیر پر ترجیح دیتے ہیں۔ لیکن اندھی عورت تو بصرہ کو شام سے بہتر بتائے گی۔ پھر اس سلسلہ میں ہندوستان کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ہندوستان کو بہشت سمجھنا چاہیئے ورنہ یہاں آدم اور طاؤس کیوں آتا ہے جاتے۔

دریں شرح و بیال کاہست در رو کسے باور کند گفتار خسرو
 کہ دانا باشد و منصف بہر چیز زمین ہا یک بیک ویدہ بہ تمیز

لہ دول رانی خضر خان ص ۴۲-۴۱ مطبوعہ مطبع انسٹیٹیوٹ علی گڑھ ۱۹۱۷ء

ثقافت نمبر

سخن کز ہندو از روم افتدش پیش
 سوئے انصاف گردنے سوئے خوش
 ز بے انصاف نتوال یافت، ایس کام
 کہ عیا بقصرہ را بہ گوید از شام
 وگر کس سوئے خود گرد و جہت گیر
 ہند کم نخرک ما را نہ انجیر
 برازمن خود نیارد بود و صاف
 کہ من حجت سرایم او زند لاف
 سیر گو ہندو ہند ہم چنین است
 سواد اعظم عالم ہمین است
 بہشتے فرض کن ہندوستان را
 کز انجانبست است این بستان را
 وگر نہ آدم و طاووس ز انجائے
 کجا ایس جاشندے منزل ارائے
 اگر دعویٰ کنی بارے چنین کن
 بہجت موم خود را انگبین کن

ہندوستانی پھول

ہندوستان میں اس زمانہ میں جتنے پھول تھے، ان سب کے نام امیر خسرو نے لکھے ہیں۔ ان میں کچھ
 یہ ہیں :- سوسن، سمن، بنفشہ، کبود، بیلا، گل زریں، گل سرخ، ریحان، گل کوزہ، گل لالہ، گل
 سفید، سیرغم، صبرگ، نستر، یاسمین، دونا، کرنا، نیلوفر، ڈھاک، چچا، جوہی، کیڑا، سیوتی،
 گلاب، مولسری وغیرہ۔ ان پھولوں کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ بنفشہ، یاسمن، نستر تو ایران
 سے ہندوستان میں لائے گئے۔ ورنہ اور تمام پھول ہندوستانی ہیں۔ ان میں بعض پھولوں کی تعریف دل
 کھول کر کی ہے۔ مثلاً گل کوزہ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ اس میں پانی کی سی لطافت ہے لیکن خود
 پانی نے اپنی لطافت اس پھول سے درپوزہ گری کی ہے۔

گل کوزہ کہ دور چرخ گرداں
 پدید کہ از خاک پاک ہند کرد آن
 بتری اکب را در کوزہ کردہ
 لطافت اکب ازو درپوزہ کردہ
 بیلا کے متعلق لکھتے ہیں کہ اس کی پیشانی بڑی کشادہ ہوتی ہے۔ اس کے ایک پھول میں سات
 پھول ہوتے ہیں۔ اس کی خوشبو میں دلربائی ہے۔ اس لئے عاشقوں کے دلوں میں جگہ پا رہی ہے۔
 ازیں سویل پیشانی کشادہ
 بیک گل ہفت گل برہم نہادہ
 وزان سو دلربائے عاشقان جائے
 ہم تن بہر دلہا راستہ جائے

لحہ دول رانی خضر خان ص ۴۴-۴۳ مطبوعہ علی گڑھ

کیور کے متعلق لکھتے ہیں کہ معشوق کی پوشاک اس سے باسی جاتی ہے اور دو برس کے بعد بھی اس کی خوشبو ایسی ہی باقی رہتی ہے۔ کپڑا پھٹ بھی جائے تو اس کی خوشبو نہیں جاتی ہے۔

بخوبی کیورہ جادو لہافش سنان نقرہ و زمینا غلافش
صبا ہر گل کہ کردہ ہم عنانش سپرافگندہ از نوک سنانش
از نوکس شدہ بیمار و بے تاب سال در خواب خوردہ جستہ از خواب
ز بولیش عہدہ خوبان معطر دو سالہ خشک و بولیش ہم چال تر
ہر آن جامہ کہ ازوے بو گرفتہ دریدہ جامہ و بولیش فرقتہ

رائے چھا کو امیر خسرو نے پھولوں کا بادشاہ قرار دیا ہے۔ کہتے ہیں کہ اس کی خوشبو ایسی ہوتی ہے کہ جیسے شراب میں کسی نے مشک ملا دیا ہو۔ یہ چنبیلی جیسے بدن والے معشوق کی طرح نازک ہوتا ہے۔ اس میں زردی عاشقوں کے چہرے کی طرح ہوتی ہے۔ اس سے جو تیل نکالا جاتا ہے وہ سر میں مشک سے زیادہ اثر کرتا ہے۔

وگر آن رائے چنبہ شاہ گل ہا کہ بولیش مشک بار آمد پو طہا
چو معشوق سمن بر ناز پرورد و لے رنگش چو روئے عاشقان نرود
چو پیکان زرو بدریدہ آسان بہ پیکان صف گہائے خراسان
بروغن پرورندش بہر سرا کہ سراز مشک تر گیرد اثر ہا

مولسی (مادل) کے متعلق لکھتے ہیں کہ اس کی پتیاں چھوٹی اور باریک ہوتی ہیں۔ لیکن دیکھنے میں بہت چست معلوم ہوتی ہے۔ ہر شخص کو پسند ہے۔ اس کے پھول معشوق کی گردنوں کے حائل ہوتے ہیں۔

وگر مادل سرے کش طرفہ نامے برنگ طرفہ مردارید نامے
بہ ہیت چست و برگش خرو و بایک بہر حبیب و بدلہا نیک نزدیک
پرندش شہر شہر ارچہ بود خشک چنیں گل کم گیر از نافرہ مشک
بولیش بکے دل ہا گشتہ مائل شدہ در گردن خوباں حائل

دونہ کو امیر خسرو ریحان ہند کہتے ہیں اور اس کی خوشبو کو پسندیدہ بتاتے ہیں۔

وگر دونہ کہ آن ریحان ہندست ز تری بولش در خور پسندست

امیر خسرو کو کرن بہت پسند تھا۔ لکھتے ہیں کہ اس کی خوشبو پھلتی ہے تو گھراور کچے معطر ہو

ثقافت نمبر

جاتے ہیں۔

دگر کرنے کہ چوں زو جبت ہوئے معطر گردد از یک خانہ کوئے
بسودہ مشک و پولیش نام کردہ زبوا نہ بہر دلہا دام کردہ
سیوتی کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ پھر اس کے لئے جان دیتی ہے اور مرنے کے بعد بھی
اس سے لپٹی رہتی ہے۔ معشوق عاشق کا طرح اس کے لئے سرگرداں رہتے ہیں۔ یہ پھول معشوقوں کا
معشوق ہے۔

چو پیکال ہلیلہ سیوتی خرد کہ جانہا بہر آن پیکال ہوس برد
ز عشق ہوئے اوجان دادہ زنبور نگشتہ بعد مردل نیز ازو دور
ہمہ خوانش عاشق دار جوایان کہ معشوقیت نزد خوبو پان
ہندوستانی پھولوں کی عام تعریف کرتے ہوئے امیر خسرو لکھتے ہیں کہ یہ دنیا کے تمام پھولوں سے
بہتر ہیں۔ بہشت میں بھی ایسے ہی پھول ہوں گے۔ اگر یہاں کے ایسے پھول روم و شام میں ہوتے تو وہاں
کے لوگ ان کی تعریف دنیا میں کرتے پھرتے۔

گلُ مادر ہندی نام زشت است وگر نہ ہر گلے باغ بہشت است
اگر ایں گلِ خلاستہ در روم با شام کہ بودی پارسی یا تازی شس نام
شدی معلوم تا مرغان آن بوم چہ سال غفل ز دندے در و دروم
کہ الی گل چنیں باشد کہ سالے دہ بود و در ماندہ از نہالے
ہندوستان کا حسن

امیر خسرو کا خیال ہے کہ جس طرح ہندوستان کے پھول دوسرے ملکوں کے پھولوں پر فوقیت رکھتے
ہیں، اسی طرح ہندوستان کا حسین عورتیں مصر، روم، قندھار، سمرقند، غلج، غلج اور تمام
حسینان عالم پر اپنے حسن کی صفات میں فائق ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ لیٹھا اور غلج کا حسن بھی ہندوستان
کے حسن کے برابر نہیں۔ کیونکہ اول الذکر کے حسین تیز جسم اور ترش رو ہوتے ہیں۔ خراسان کے حسین سُرخ
اور سفید ضرور ہوتے ہیں۔ لیکن ان کے جیسے پھول ہیں ویسے حسین بھی یعنی رنگ ہے لیکن بو نہیں۔
روس اور روم (ترکی) کے حسینوں میں عجز و انکسار نہیں پایا جاتا۔ وہ سچ کی طرح سرد اور سفید ہوتے
ہیں۔ تاتاری حسینوں کے لبوں پر ہنسی دکھائی نہیں دیتی۔ غلج کے حسن پر نیک نہیں ہوتا۔ سمرقند اور
شیرازہ

بخارا کی خوبصورتی میں شیرینی نہیں۔ مہر اور روم کے سین بدن ہندوستان کے حسینوں کی طرح چالاک اور چست نہیں ہوتے۔

بتان ہندو نسیت ہمیں است	بہر یک موئے شان صد ملک چین است
چہ گیری نام از لیتما و خلیج	کہ غالب تیز چشم اند و ترش رخ
چہ یادی سدید و سرخ داروے	چو گلہائے خراسان رنگ بے بوئے
دگر پرسی خبر از روم و از روس	از ایشان نیز ناید لایب و لوس
سپید و سرود، ہنچو کندہ سنج	کز ایشان رم خورد کانون دوزخ
خطائے تنگ چشم و پست بینی	مغل را چشم و بینی خود نہ بینی
لب تا نار خود خنداں نباشد	حقن را خود نمک چنداں نباشد
سمرقندی و انچه از قند ہارند	بجز نامی ز شیرینی ندارند
بمہر و روم ہم سین خدا نمند	ولے حسینی و چالاکي ندانند
اگرچہ بیشتر ہندوستان زاد	بسبزی می زند چوں سرو ازاد
ولے بسیار باشد سبزہ تر	بر کطف از لالہ و سرین نکوتر
بسے زیبا کنیز سبز فام است	کہ صد چوں سرواژ اوش غلام است
نہ سبزی بے نمک چوں برگ کشیز	نمک دانی و بروی ترہ نیز
نہ چوں طاؤس بے دنیاں زشت اند	کہ در خوبی چو طاؤس بہشت اند
سہ گونہ رنگ ہندوستان زمین است	سیاہ و سبز و گندم گون ہمیں است
بگندم گونست میل آدمی زاد	کہ این فتنہ ز آدم یافت بنیاد
یکے گندم بکام اندر نمک دہ	ز صد قرمن سپید بے نمک بہ
سیر را خود بدیدہ جائگاہ است	کہ اندر دیدہ ہم مردم سیاہ است
ز بہر دیدہ باید سرمہ را سود	سپیدہ عارضی رنگے است بے سود
ازین ہر دو نکوتر رنگ سبز است	کہ سبز اختران زاد رنگ سبز است
بزرگ سبز رحمت ہا سرشت است	کہ رنگ سبز پوشان بہشت است
چو رحمت بار گردد ابر افلاک	نتیجہ سبز ناید اول از خاک

مدد ہائے کہ آئید ز آسما ہا نشانہ سبز بیند از نشانہا
 دل اندر سبز ہائے گل شکلیا ست گلے بے سبزہ درستان نہ زیاست
 بہار است ارچہ صد گونہ در ایام بہار سبز دار در جہاں نام
 بسبزی نقش بستندش زن و مرد نگوید کس بہار سرخ یا زرد
 کسان کز قال فرخ خیر جویند
 بسبزی دُعائے خیر گویند

اس ثنوی میں سلطان علاء الدین خلجی کے لڑکے خضر خان کا جو پہلی شادی دربار کے ایک امیر
 الب خان کی لڑکی سے ہوئی۔ اس کو بیان کرنے میں خسرو کے قلم سے بڑا نشاط پیدا ہو گیا۔ اس سے یہ
 بھی پتہ چلتا ہے کہ اس زمانہ میں ہندوستان میں شادی کا جشن کس طرح منایا جاتا ہے۔ تین مہینے
 پہلے سے اس جشن کی تیاری ہوئی۔ محل اور شہر کی پوری آرائش کی گئی۔ قصبے بنائے گئے۔ مرقع
 پردے لٹکائے گئے۔ ڈیرے خیمے استادہ ہوئے۔ درو دیوار پر نقاشی کی گئی۔ راستوں پر دیبا
 کے فرش ہر طرف بچھائے گئے۔ اسی کے ساتھ نوبت اور شادیانے دئے اور دہل بجائے جاتے۔ ٹٹ
 ڈوریوں پر تماشے دکھاتے۔ شعبہ بازوئیں کوئی ہوا میں گیند اچھالتا، کوئی تلوار کو پانی کی طرح
 گھونٹ جاتا۔ کوئی ناک کے راستے چاقو چڑھا لیتا۔ بہروپے طرح طرح کے سوانگ بھرتے۔ کبھی وہ پری
 اور کبھی دیو کی شکل میں نظر آتے۔ نغمہ و سرود کی مجلسیں ہوتیں جس کے ایک ایک لحن پر آدمی مڑتا اور
 زندہ ہوتا۔ مختلف قسم کے سازوں میں چنگ، دف، بربط، طنبور، کدو، بین، تال وغیرہ تھے۔ پری
 رُودقا صائیں بہترین لباس پہن کر رقص اور نغمہ سے محظوظ کرتیں۔ ان کے مزگاں سے سینے پھلنی ہوتے۔
 ان کے کمرشلوں سے جانیں تلف ہوتی نظر آتیں۔ وہ پلکیں مارتیں تو جواں بے چین ہو جاتے۔ وہ ہنستیں
 تو رُوح پرواز ہوتی معلوم ہوتی۔ ان کے خال مرجان کی طرح، ابرو مکند کی طرح، گیسو شام کی تاریکی
 کی طرح، زلفیں غنچوں کی طرح، زرخداں سیب کی طرح دیکھ کر عجیب کیفیت پیدا ہوتی۔ منع بچوں
 سے روپے نہچاؤ کئے جاتے۔ اس موقع پر قراک و حدیث کے وعظ و تذکرہ بھی ہوتے۔ اور جب نجومیوں
 نے ساعت سعید مقرر کی تو الپ خان کے یہاں بادلت روانہ ہوئی۔ شہزادہ گھوڑے پر سوار ہوا۔
 مجلس میں ہاتھی تھے جن پر زرتیں عماریاں کسی ہوئی تھیں۔ چاروں طرف لشکری برہنہ تلوار اور خنجر
 لئے ہوئے تھے۔ گویا وہ نظربد کا راستہ روکے ہوئے تھے۔ زرد یا قوت اور موتی لٹائے جا رہے
 شیرازہ

تھے۔ جلوس الپ خان کے مکان پر پہنچا تو شہزادہ مسند پر جلوہ افروز ہوا۔ امرا اپنے رتبہ کے مطابق دائیں بائیں بیٹھ گئے۔ نیک ساعت میں نکاح کا خطبہ پڑھا گیا۔ ایک گران قدر مہر پر دونوں کا عقد ہوا۔ حاضرین پر موتی نچھاور کئے گئے۔ لوگوں میں قیمتی چیزیں تقسیم کی گئیں۔ شہزادہ ایک پہر رات گزارنے کے بعد الپ خان کے محل میں داخل ہوا۔ زرنگار فرش پر ایک پرتکلف کرسی بچھائی گئی۔ اس پر شہزادہ بٹھایا گیا۔ موتی اور جواہرات پھر نچھاور ہوئے۔ اس کے بعد دلہن کو لا کر اس کا جلوہ دکھانے کی رسم ادا کائی گئی۔ یہ تمام تفصیلات شغوی دول رانی کے سترہ صفحے (ص ۱۴۰-۱۵۳) میں درج ہیں۔

آتش پرست ہندو سے سبق

اس شغوی میں ایک آتش پرست ہندو کا بھی ذکر کیا گیا ہے۔ اس سے سوال کیا گیا کہ وہ آگ کی پرستش کیوں کرتا ہے اور اس کے لئے جان کیوں دیتا ہے؟ تو اس نے جواب دیا کہ آگ کو دیکھ کر اُمید و وصل فروزاں رہتی ہے اور آگ میں فنا ہو کر بقا حاصل ہوتی ہے۔ امیر خسرو نے اس جذبہ کی قدر کرنے کا مشورہ دیا ہے۔

شندیم ہندوے آتش پرستے	مگر کنز عشق آتش کشت متے
زخود پر کالہ پر کالہ پیالے	ہمے بریدوے انگند دروے
یکے گفتش چہ مہرست این کہ جانے	دہی بہر چنیں نا مہر بلانے
جوایش داد مرد غم کشیدہ	کہ اے از سوز من دووے ندیدہ
درینے نیست جان را پوست داد	نوالہ در دمان دوست دادن
کسے کنز عاشقی ز نیال نسوزد	مدہ پروانہ کین آتش فروزد
بدست خود نیم من ورنہ خود را	بسوزم از پے نام ابد را
کہ گردد این حکایت در جہاں فاش	وزاں شطہ رسد درغے باو باش
کہ ناگہ ہندوے آتش برا فروخت	مسلمانی درال چوں ہندواں سوخت
تو تنہائی بزند ان غم و درد	غم اندر کنج تنہائی تو اں خورد
اگر دودے برائی از دل و کام	نسوزد کس بجز دیوار یا بام
من اندر دل خودم از بیم اغیار	مشعبد وار شمشیر جگر غوار
کسے کو خنجر آشامد بسینہ	نگر کش چوں بوڈ با خوش کینہ

میرزا محی الدین بھراں نویدم ولیکن پائے می گیر دامیدم
شب بھراں اگرچہ تیرہ روز است امید وصل ز روئے دل فرود است
(دول زانی خضر خان ص ۹۶-۱۹۷)

یہ مضمون طویل ہو رہا ہے، اس لئے ہم آئندہ قسط میں امیر خسرو کی مغربی زبیر سے ایسے
اقتباسات پیش کریں گے جن سے ہندوستان کی محبت کی وجہ سے ہندوستان ایک جنتِ ارضی ہے۔
ہندوستان کی اب وہا کی مغربی ہندوؤں کے علوم و فنون، ہندوؤں کی وحدانیت، دوسروں کے مقابلہ
میں ہندوؤں کی برتری، ہندوستان کی برتری کے اسباب، ہندوستانی زبانیں، سنسکرت کی برتری،
ہندوستانی جانور، ہندوستان کی جادوگری، ہندو مرد اور عورت کی وفاداری، ایک اچھے ہندوستانی
حکمران کے اوصاف، امرا کو نصیحت، اچھے ہندوستانی کے عنوانات سے بہت سے دلچسپ اور مفید
معلومات حاصل ہوں گے۔ پھر امیر خسرو کے دیوان "نہایت الکمال" سے دیوگیر (دکن) کی تعریف، دیوگیر
کے پھل، دیوگیر کے کپڑے، دیوگیر کی موسیقی پر مفید اقتباسات تبصرہ کے ساتھ ناظرین کی خدمت
میں پیش کئے جائیں گے :

عبدالاحد آزاد مرحوم کی

کشمیری زبان اور شاعری

کاتیسرا اور آخری حصہ چھپ کر آ گیا ہے !
اس معرکتہ الکلام کتاب میں کشمیری زبان کے عظیم ارکان غلام
پرہیز، مقبول اور محبوب کی سوانح اور کلام پر تفصیلی روشنی
ڈالی گئی ہے۔ محمد یوسف ٹینگ کی ترتیب اور دیباچے کے ساتھ
تفصیلات اکادمی کے پتے سے دریافت کی جاسکتی ہیں

عوام کی خود ذاتیت اور کشمیر

کسی گروہ، طبقے یا سماج میں جو چیز لوگوں کو آپس میں متحد رکھتی ہے اُسے خود ذاتیت (SELF IDENTITY) کہا جاسکتا ہے۔ خود شناسی کا یہ عمل مختلف روپ دھار سکتا ہے۔ کبھی کسی جغرافیائی خطے میں مشترک رہن سہن لوگوں کے لئے اس کا محرک بن سکتا ہے اور کبھی رشتوں اور نسل کا رشتہ اس کی بنیاد۔ کہیں مذہب اور عقائد کی ہم آہنگی اور کہیں تمدن اور زبان کا اشتراک یا مشترک تاریخ اس کا سبب بن سکتے ہیں۔ جدید زمانے میں خود ذاتیت کا یہ عمل سماجی اور معاشی نظریے کے اشتراک کا مرکب ہونے منت یا کسی سیاسی جماعت سے وابستگی کا نتیجہ ہو سکتا ہے۔ تعلقات کے یہ سبب، یا ان میں سے چند پہلو لوگوں کو کم سے کم، کچھ عرصے تک ایک دوسرے سے وابستہ کر سکتے ہیں۔ انسانی تاریخ کی ابتدا میں رشتے یا نسل کا تعلق لوگوں کو قبائلی نظام میں منسلک کر دیتا تھا۔ اُس وقت اُس کی جنگیں قبیلوں کی باہمی جنگیں ہوا کرتی تھیں۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ہجرت، فتوحات اور نوآبادیوں کے قیام سے نسلوں کے درمیان اختلاط کا عمل شروع ہو گیا۔ خالص نسل کا تصور ایک مفروضہ بن گیا اور صرف نسل کی ہی بنیاد پر لوگوں کا باہمی اتحاد کمزور پڑتا گیا۔ اُس کے بعد مذہب نے قبائلی رشتوں پر بالادستی حاصل کی اور عقائد کی ہم آہنگی نے عوام کو متحد کرنے میں نسلی رشتوں پر بازی حاصل کی۔ لوگ اب مذہبی جنگیں لڑنے لگے جن کی مثال یورپ کی صلیبی جنگیں ہیں۔

سماجی انقلاب یا ارتقاء کی ایک اور منزل اُس وقت آئی جب سماج نے مذہبی عقائد کو نظر انداز کر کے سکیولر ریاست کے نظریے کو جبکہ دی جواپنے شہریوں کو ملائیم مذہب و ملت مساوی حقوق عطا کرتی ہے۔ جنگوں کی نوعیت اب مذہبی نہیں رہی۔ لیکن جنگوں کا خاتمہ بھی نہیں ہوا۔ اب انہوں نے قومی ریاستوں کی اُن جنگوں کی صورت اختیار کی جو وہ جغرافیائی اور سیاسی مقاصد کے حصول

کے لئے مخالف قومی ریاستوں سے لڑتی تھیں۔

میں انسانی تاریخ کے ارتقاء کے دوران خود ذاتیت کے متحد کرنے والے عناصر کا ایک سرسری تذکرہ کر رہا ہوں۔ میں اس بات کا فیصلہ صادر نہیں کر رہا ہوں کہ رشتے، مذہبی عقائد، مشترکہ سماجی اور اقتصادی نظریے میں کون سا عنصر اخلاقی طور پر اعلیٰ حیثیت رکھتا ہے اور سماجی طور پر زیادہ مفید یا دیر پا قوت ثابت ہو سکتا ہے۔ جس میں عوام کو ایک دوسرے سے جوڑنے کی طاقت بھی ہو نہ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ ہر جگہ کے لوگ قبائلی مرحلے سے ترقی کر کے قومی ریاست کے جدید سماجی تنظیم کے مرحلے پر پہنچ گئے ہیں۔ ایسا ہو بھی نہیں سکتا۔ یہ امر باعثِ افسوس سہی مگر ناقابلِ انکار حقیقت ہے کہ انسان ابھی تک رنگ، نسل اور مذہب کے امتیازات سے بلند نہیں ہو سکا ہے اور نہ ہی سیاسی تفرقات سے دامن چھڑا سکا ہے۔ پس پردہ ان کے اثرات کی کارفرمائی جاری ہے جس کی وجہ سے صرف دو ممالک کے درمیان ہیکش مکش پیدا نہیں ہوتی بلکہ ایک ہی ریاست کے اندر رہنے والے فرقوں میں بھی آویزش جاری رہتا ہے۔

یہ بات عیاں ہے کہ کسی گروہ کے عوام کے درمیان خود ذاتیت کے سلسلے میں مشترکہ وطن، نسل، مذہب، زبان، تمدن، تاریخ اور نظریات کے جتنے زیادہ پہلو مشترکہ ہوں گے، اُسی قدر وہ رشتے بھی مضبوط ہوں گے۔ جو انہیں ایک سماجی گروہ، ایک فرقے یا ایک ریاست کی حیثیت سے منظم کرتے ہیں۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ عمل تکمیل کے سارے مراحل طے نہیں کر پایا ہے۔ چند ہی استثنائات کے بغیر تمام قومیں مختلف عقائد اور فرقوں کا جھگھٹا ہیں۔ اور ایسی قومیں بھی موجود ہیں جن کی سوسائٹیز کنفیڈرا، سوویت یونین کی طرح ایک سے زیادہ قومی زبانیں ہیں۔ تاریخ میں ایسی مثالیں نظر آتی ہیں جب کوشش کی گئی کہ متحد کرنے والے ان تمام عناصر میں سے کم سے کم کچھ کو عمل میں لاکر خود ذاتیت کا شعور بچھڑکا جائے۔ مثلاً یورپ میں اس قسم کی کوششیں سو لہویں اور سترہویں صدی عیسوی میں ہوئیں۔ جب مذہب کی متحد کرنے والی قوت کو بُوری طرح سے بروئے کار لانے کی کوشش کی گئی۔ لیکن تشدد اور غارت گری کے باوجود اس قسم کی کوششیں کامیاب نہیں ہوئیں۔ دوسری جگہوں سے کچھ اور مثالیں دی جا سکتی ہیں۔ لیکن نتائج تقریباً ہر جگہ ایک جیسے برآمد ہوئے ہیں۔ اگرچہ کئی لحاظ سے جبری ہم آہنگی حاصل بھی ہوئی۔ لیکن اختلافات کا اظہار دوسرے ذرائع سے برآمد ہوتا رہا۔ اسلام نسل اور رنگ پر مذہبی عقائد کی فتح کی بڑی شان دار مثال پیش کرتا

شیرازہ

ہے لیکن نسل اور رنگ ایک حیاتیاتی مظہر ہیں اور ان پر غلبہ حاصل کرنے کا مطلب یہ نہیں کہ ان کا وجود ہی ختم ہو گیا۔ مشرق وسطے میں مسلمان ہی مسلمان رہتے ہیں۔ لیکن یہ عرب، ایران اور افغانستان کا ریاستوں میں بٹا ہوا ہے۔ اور خود عرب ریاستیں بھی کچی اور ذیلی ریاستوں میں منقسم ہیں۔ ہم ایک ہی مذہب کو چاہے مسلط کر سکیں، ہم چاہے ایک ہی زبان کی ترویج میں کام یاب ہو جائیں اور کسی خاص زمانے تک ہم ایک ہی تاریخ کے حصّہ دار بھی کیوں نہ بن جائیں (جیسے امریکہ میں گزشتہ دو سو سال کے دوران) لیکن ہم مختلف نسلوں کے درمیان رنگ کے اختلافات کو مٹانے میں خاطر خواہ حد تک کامیابی حاصل نہیں کر سکتے۔ اسی لئے نسلی غیر رواداری، مذہبی غیر رواداری سے زیادہ خطرناک ہے جن لوگوں سے ان کی چمڑی کی رنگت کی بنیاد پر نفرت کی جاتی ہو، ان کی تباہی میں کوئی کسر نہیں رہتی۔ وہ بے چارے اُس طرح سے تو اپنا رنگ تبدیل نہیں کر سکتے۔ جس طرح، مثال کے طور پر وہ مذہب تبدیل کر سکتے ہیں۔ اور اُس کے بعد چھٹکارا حاصل کر سکتے ہیں۔ مذہب کے معاملے میں بھی مکمل ہم آہنگی پیدا کرنا ممکن نہیں ہو سکا ہے۔ اس سلسلے میں آرنلڈ ٹائٹن بی کی مہرکتہ والا کتاب "A Study of the Problem of Race" کا یہ بیان معاملے کو بڑی حد تک صحیح صورت میں پیش کرتا ہے وہ کہتا ہے:-

"ایک خدا کے تصور کے سلسلے میں انسانوں کے درمیان یکسانیت ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ انسانی فطرت پر اس مخصوص رنگارنگی کی چھاپ لگی ہوئی ہے جو خدا کی تخلیقی کاوش کا طرہ امتیاز ہے۔ مذہب انسانی رُوح کو نورِ ایزدی سے اکتساب کرنے کے قابل بناتا ہے۔ اور یہ اُس صورت میں اس مقصد کو پورا نہیں کر سکتا۔ اگر یہ بڑی وفاداری سے خدا کے انسانی عبادت گزاروں کی رنگارنگی کی عکاسی نہیں کرتا۔"

"اس بنیاد پر یہ قیاس کیا جاسکتا ہے کہ دنیا کے بڑے بڑے مذاہب (عیسائیت، اسلام، بدھ مت اور ہندومت) نے جو طریقہ زندگی یا خدا کا تصور پیش کیا ہے، اُس کو ان بڑے بڑے نفسیاتی میلانات سے ہم آہنگ ثابت کیا جاسکتا ہے۔ جن کے مخصوص اجزائے ترکیبی کو بیسویں صدی میں علم کی اس نئی شاخ کے علم برداروں کی کوششیں اُجاگر کرتی جا رہی ہیں۔ اگر ان میں سے ہر ایک بڑے مذہب نے کسی ہم گیر انسانی احساس اور ضرورت کی خاطر خواہ طور پر تسکین نہ کی ہوئی۔ تو اس بات کا اندازہ کرنا مشکل ہے کہ انہوں نے کس طرح اتنے لمبے وقفوں کے لئے انسانی نسل کے اتنے بڑے ثقافت نمبر

حصے کی اطاعت حاصل کر لی۔ اس روشنی میں ان اعلیٰ مذاہب کی رنگارنگی راہ کار و راہنیں بن سکتی اور یہ انسانی نفسیات کی رنگارنگی کا ایک لازمی نتیجہ معلوم ہوں گے۔

یہ رنگارنگی بہر حال اپنا کرشمہ دکھا کے رہے گی، چاہے ہم اس کو ٹکانے کی کتنی ہی کوششیں کیوں نہ کریں۔ پاکستان نے سابقہ سندھ، پنجاب اور سرحد کے صوبوں میں حکومت کا ایک وحدتی نظام مسلط کر دیا ہے۔ لیکن نفسیات کی رنگارنگی نے اس کے باوجود نہ صرف الگ الگ سیاسی آراء کی صورت میں اپنا وجود منوایا ہے بلکہ مذاہب کے ذیلی فرقوں کے اختلاف کی صورت میں احمدیوں اور مودودیوں کو قتل و خون کے باوجود ایک دوسرے سے مل جل کر رہنا پڑ رہا ہے۔

بیسویں صدی کے غیر تقسیم شدہ ہندوستان میں سماجی بلکہ سیاسی اصلاح کی کوششیں بھی عام طور پر مذہبی اچلے نو (Revivalist) پر مبنی ہوتی تھیں اور اس کے خطرات کو نظر انداز کیا جاتا تھا۔ نتیجہ مناقشات اور گروہ بندی کی صورت میں برآمد ہوا ہے۔ تقسیم ہند اور اس کے بعد کے ہولناک واقعات اور منافرت انگیز مہمیں اسی کے عواقب ہیں۔ اب بھی وقت ہے کہ خطرے کی صحیح نوعیت کے بارے میں لگی لپٹی کے بغیر انتباہ سے کام لیا جائے۔ کیونکہ ریاست و انعمو ما اپنی اغراض کے لئے کوئی بھی قدم اٹھا سکتے ہیں۔ اور وہ پھر سیاسی مقاصد کے حصول کے لئے مذہبی جنون کی آگ بھڑکانے سے بھی دریغ نہیں کریں گے۔ ہمیں یہ بات فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ مذہبی احیاء اور مذہبی تعصب کو جدا کرنے کے لئے کوئی فیصلہ کن لکیر نہیں کھینچی جاسکتی۔ یہ بات بھی نہیں بھولنی چاہیے کہ کسی اچھے ہندو، اچھے مسلم یا اچھے عیسائی کی کوئی ایسی قابل قبول تعریف نہیں ہو سکتی جس میں مذہبی آداب (Ritual) عقیدے اور مذہبی مسلک کو نظر انداز کیا گیا ہو۔ اور اس کے رد عمل میں مذہبی اور تمدنی گروہ بندی کا پیدا ہو جانا لازمی ہے۔ یہ بات بھی یاد رکھنی ہوگی کہ مذہبی اچھا پسند اپنے مذہبی تمدن کے ساتھ دُعا بھر کی صفات وابستہ کرنے پر آمادہ رہتے

۱۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ سینوں، اہل تشیع، جنیلیوں، معتزلیوں اور اسماعیلیوں کے درمیان پہلے بھی مذہبی اختلافات موجود تھے، لیکن پاکستان میں یہ اختلافات موجود ہیں حالانکہ پاکستان میں سرکاری طور پر ایک ہی مذہب کی کئی کئی کوششیں کی گئیں۔

(بے لک)

ہیں اور وہ اپنے تمدن کے دائرے سے باہر کسی اچھائی کا تصور کرنے سے معذور ہوتے ہیں۔ آخر میں جو چیز خود ان کے مقصد کو ناکام کرتی ہے، وہ یہ ہے کہ اچھے پسندی اپنی مرغوب چیز کو زندہ نہیں کر سکتی۔ کیونکہ زمانے کے ساتھ ساتھ تمام پرانا معاشرتی ماحول اتنا تبدیل ہو جاتا ہے کہ اُس کی تجدید محال بن جاتی ہے ڈاکٹر اقبال نے اپنی ایک نظم میں ہمیں جب الوطنی کے جاذب نظر نظریے کے خطرات سے آگاہ کیا ہے جسے وہ "جغرافیائی ظلم" (Geographical tyranny) کہہ کر نکالتا ہے۔ وہ بڑی بے صبری سے پوچھتا ہے کہ کیا خدا نے ایرانی، تورانی، ترک اور خراسانی کا امتیاز پیدا کیا؟ ہم بڑے احترام سے جواب دے سکتے ہیں۔ "نہیں، ہرگز نہیں!" یہ تفریق خدا نے نہیں پیدا کی، لیکن اس معیار سے دیکھا جائے تو کیا خدا نے انسان کو یہودی اور عیسائی پیدا کیا؟

کرسمین اور یاپائی "مسلمان اور کافر" اعلیٰ ذاتوں اور اچھوت کی بنیاد پر پیدا کیا ہے؟ حقیقت تو یہ ہے کہ انسانوں کے درمیان تمام تفرقے، چاہے وہ نسلی ہوں یا مذہبی، تمدنی ہوں یا قومی، نظریاتی ہوں یا سیاسی، جب وہ انسانوں کی راہوں میں اس طرح قطع بند ہو جاتے ہیں کہ انہیں انسانوں اور انسانوں کے درمیان خون ریزی اور غارت گری کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے۔ وہ سب خراب اور اخلاقی طوراً ناقابلِ دفاع ہیں۔ لہذا دانش مندانہ راستہ یہی ہے کہ انسانی نفسیات کی ان تمام جبلتوں کو اپنی رنگارنگی کے ساتھ تسلیم کیا جائے۔ لیکن انہیں کبھی ظلم اور وحشت کا آلہ کار بننے کی اجازت نہیں دی جائے۔ بقول اقبال ع

آدمیت احترام آدمی باخبر شوازمقام آدمی

حرف بد برب لب بر آوردن خطاست کافر و مومن ہمہ خلق خداست

ہم نہ تو اس کثرت اور رنگارنگی کو نظر انداز کر سکتے ہیں اور نہ اسے کچل سکتے ہیں۔ ہمیں بڑے وقار کے ساتھ اسے تسلیم کرنا ہے، اسے سمجھنا ہے اور اس کے ساتھ زندگی کو مطابقت میں لانا ہے کیونکہ اگر ہم نے اسے نظر انداز کیا یا اسے دبائے کی کوشش کی تو ہم غیر روا دار اور فسطائی بن جاتے ہیں اور ہماری مثال اُن خدائی فوج داروں کی جیسی ہو جائے گی جنہوں نے زیادہ عرصہ نہیں گزرا، انسانوں کو خوفِ خدا کا درس دینے کے لئے تختہ دار اور جلتی چٹاؤں کے ہمتیار استعمال کئے تھے۔ لیکن جہاں ہم کثرت کو تسلیم کرتے ہیں وہاں اس سے ہمارے احساسِ وحدت میں غلط فہمی پیدا نہیں ہونا چاہیے۔ کیونکہ اگر ہم ایسا کرتے ہیں تو ہم اپنی برادری، مذہب، رشتے، رنگ، ثقافت، نسل

حصے کی اطاعت حاصل کر لی۔ اس روشنی میں ان اعلیٰ مذاہب کی رنگارنگی راہ کار وٹا نہیں بن سکتی اور یہ انسانی نفسیات کی رنگارنگی کا ایک لازمی نتیجہ معلوم ہوں گے۔“

یہ رنگارنگی بہر حال اپنا کرشمہ دکھا کے رہے گی، چاہے ہم اس کو دکھانے کی کتنی ہی کوششیں کیوں نہ کریں۔ پاکستان نے سابقہ سرحد، پنجاب اور سرحد کے صوبوں میں حکومت کا ایک وحدتی نظام مسلط کر دیا ہے۔ لیکن نفسیات کی رنگارنگی نے اس کے باوجود نہ صرف الگ الگ سیاسی آراء کی صورت میں اپنا وجود متوالیا ہے بلکہ مذاہب کے ذیلی فرقوں کے اختلاف کی صورت میں احمدیوں اور مودودیوں کو قتل و خون کے باوجود ایک دوسرے سے مل جل کر رہنا پڑ رہا ہے۔

بیسویں صدی کے غیر تقسیم شدہ ہندوستان میں سماجی بلکہ سیاسی اصلاح کی کوششیں بھی عام طور پر مذہبی اچلے ٹو (Review and Revival) پر مبنی ہوتی تھیں اور اس کے خطرات کو نظر انداز کیا جاتا تھا۔ نتیجہ مناقشات اور گروہ بندی کی صورت میں برآمد ہوا ہے۔ تقسیم ہند اور اس کے بعد کے ہولناک واقعات اور منافرت انگیز نہیں اسی کے عواقب ہیں۔ اب بھی وقت ہے کہ خطرے کی صحیح نوعیت کے بارے میں لگی لپٹی کے بغیر انتباہ سے کام لیا جائے۔ کیونکہ ریاست و انعمو اپنی اغراض کے لئے کوئی بھی قدم اٹھا سکتے ہیں۔ اور وہ پھر سیاسی مقاصد کے حصول کے لئے مذہبی حیوان کی آگ بھڑکانے سے بھی دریغ نہیں کریں گے۔ ہمیں یہ بات فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ مذہبی احیاء اور مذہبی تعصب کو جدا کرنے کے لئے کوئی فیصلہ کن لکیر نہیں کھینچی جاسکتی۔ یہ بات بھی نہیں بھولنی چاہیے کہ کسی اچھے ہندو، اچھے مسلم یا اچھے عیسائی کی کوئی ایسی قابل قبول تعریف نہیں ہو سکتی جس میں مذہبی آداب (Ritual) عقیدے اور مذہبی ملک کو نظر انداز کیا گیا ہو۔ اور اس کے رد عمل میں مذہبی اور تمدنی گروہ بندی کا پیدا ہو جانا لازمی ہے۔ یہ بات بھی یاد رکھنی ہوگی کہ مذہبی اچھا پسند اپنے مذہبی تمدن کے ساتھ دُعا بھر کی صفات وابستہ کرنے پر آمادہ رہتے

۱۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ سینوں، اہل تشیع، جینیوں، معتزلیوں اور اسماعیلیوں کے درمیان پہلے بھی مذہبی اختلافات موجود تھے، لیکن پاکستان میں یہ اختلافات موجود ہیں حالانکہ پاکستان میں سرکاری طور پر ایک ہی مذہب کی رسم و رواج کو تسلیم کیا گیا ہے۔

(بے لک)

ہیں اور وہ اپنے تقدن کے دائرے سے باہر کسی اچھائی کا تصور کرنے سے معذور ہوتے ہیں۔ آخر میں جو چیز خود ان کے مقصد کو ناکام کرتی ہے، وہ یہ ہے کہ اچھے پسندی اپنی مرغوب چیز کو زندہ نہیں کر سکتی۔ کیونکہ زمانے کے ساتھ ساتھ تمام بڑا نا معاشرتی ماحول اتنا تبدیل ہو جاتا ہے کہ اُس کی تجدید محال بن جاتی ہے ڈاکٹر اقبال نے اپنی ایک نظم میں ہمیں جب الوطنی کے جاذب نظر نظریے کے خطرات سے آگاہ کیا ہے جسے وہ "جغرافیائی ظلم" (Geographical tyranny) کہہ کر بکا رہا ہے۔ وہ بڑی بے صبری سے پوچھتا ہے کہ کیا خدا نے ایرانی، تورانی، ترک اور خراسانی کا امتیاز پیدا کیا؟ ہم بڑے احترام سے جواب دے سکتے ہیں۔ "نہیں، ہرگز نہیں!" یہ تفریق خدا نے نہیں پیدا کی، لیکن اس معیار سے دیکھا جائے تو کیا خدا نے انسان کو یہودی اور غیر یہودی

کر سچن اور پاپائی، مسلمان اور کافر، اعلیٰ ذاتوں اور اچھوت کی بنیاد پر پیدا کیا ہے؟ حقیقت تو یہ ہے کہ انسانوں کے درمیان تمام تفرقے، چاہے وہ نسلی ہوں یا مذہبی، تمدنی ہوں یا قومی، نظریاتی ہوں یا سیاسی، جب وہ انسانوں کی راہوں میں اس طرح قلعہ بند ہو جاتے ہیں کہ انہیں انسانوں اور انسانوں کے درمیان خون ریزی اور غارت گری کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے۔ وہ سب خراب اور اخلاقی طوراً ناقابلِ دفع ہیں۔ لہذا دانش مندانہ راستہ یہی ہے کہ انسانی نفسیات کی ان تمام جبلتوں کو اپنی رنگارنگی کے ساتھ تسلیم کیا جائے۔ لیکن انہیں کبھی ظلم اور وحشت کا آلہ کار بننے کی اجازت نہیں دی جائے۔ بقول اقبال ع

آدمیت احترام آدمی باخبر شوا از مقام آدمی

حرف بد برب بر آوردن خطاست کافر و مومن ہمہ خلق خداست

ہم نہ تو اس کثرت اور رنگارنگی کو نظر انداز کر سکتے ہیں اور نہ اسے کچل سکتے ہیں۔ ہمیں بڑے وقار کے ساتھ اسے تسلیم کرنا ہے، اسے سمجھنا ہے اور اس کے ساتھ زندگی کو مطابقت میں لانا ہے کیونکہ اگر ہم نے اسے نظر انداز کیا یا اسے دبائے کی کوشش کی تو ہم غیر روا دار اور فسطائی بن جاتے ہیں اور ہماری مثال اُن خدائی فوج داروں کی جیسی ہو جائے گی جنہوں نے زیادہ عرصہ نہیں گزرا، انسانوں کو خوفِ خدا کا درس دینے کے لئے تختہ دار اور جلتی چٹاؤں کے ہتھیار استعمال کئے تھے۔ لیکن جہاں ہم کثرت کو تسلیم کرتے ہیں وہاں اس سے ہمارے احساسِ وحدت میں خلغشا پیدا نہیں ہونا چاہیے۔ کیونکہ اگر ہم ایسا کرتے ہیں تو ہم اپنی برادری، مذہب، رشتے، رنگ، ثقافت

تمدن، زبان، سیاسی نظریے یا جماعتی گروہ بندی کے تنگ دائرے میں محصور ہو جائیں گے۔ اور جب ایک جہتی ایک بار کھو جاتی ہے تو آزادی، عزت نفس اور طاقت سے بھی محروم ہو جانا پڑتا ہے۔ اسی لئے "کثرت میں وحدت" زندگی اور سیاسیات کا صالح اصول معلوم ہوتا ہے۔ اس مرحلے پر یہ سوال پوچھنا مفید ہوگا کہ کیا دنیا کے کسی ملک نے اس اصول پر کاربند رہتے ہم آہنگی کے جذبے کو اپنی منزل قرار دینے اور پُر امن ہم وجودیت کے نصب العین کو طاقت کے لئے کش مکش پر ترجیح دی ہے؟ یقیناً ہندوستان نے ایسا ہی کیا ہے! اس سلسلے میں ہماری روایات بڑی شان دار ہیں۔ بہت بہت پہلے رگ وید میں ارشاد ہوا تھا:

"حقیقت ایک ہے لیکن دانا اس کا ذکر اپنے اپنے انداز سے کرتے ہیں۔"

اپنے چٹانی نوشتہ نمبر ۱۲ میں اشوک اعلان کرتا ہے:

"جو شخص اپنے مذہب کا احترام کرتا ہے اور جو اپنے مذہب سے اطاعت کی بنا پر دوسروں کے مذہب کا احترام نہیں کرتا۔ اور جو شخص اپنے مذہب کو دوسرے تمام مذاہب پر فضیلت دیتا ہے وہ یقیناً اپنے مذہب کو سب سے زیادہ نقصان پہنچاتا ہے۔ مذاہب کی ہم آہنگی ہی واقعاً قابلِ توصیف ہے۔"

بعد میں اکبر نے اس کی تشریح یوں کی:-

"مختلف مذہبی فرقے خدا کی طرف سے نازل شدہ آسمانی تحفے ہیں۔ ہمیں اسی طور ان سے محبت کرنی چاہیے۔ یہ ہمارا نچتر عقیدہ ہوگا کہ ہر ایک مذہب کو الوہیت سے فیضان حاصل ہوا ہے۔ ابدی بادشاہ اپنے تمام بندوں پر کسی امتیاز کے بغیر الطاف و کرم کی بارش کرتا ہے۔"

اور اُس کے بعد جب اسلام اور ہندو مت ہندوستان میں ایک دوسرے سے بغل گیر ہوئے تو ہمارے بہت سے سنوتوں اور مصوفیوں نے "کثرت میں وحدت" کی اس حقیقت کا بار بار اعادہ کیا۔ ان خدا دونوں نے اُس وقت دونوں مذہبوں کے پیروؤں میں رواداری اور ہم آہنگی کی روایات کو پروان چڑھایا۔ جب ہندو اور مسلم حکمران اور راجے ایک دوسرے سے برسرِ پیکار تھے۔

کشمیر میں تو یہ روایت لال دید اور شیخ نور الدین ولی رحمہ کے وقت سے لے کر شمس فقیر اور صدر میر (جو حال ہی میں ۱۹۵۹ء میں فوت ہوئے) تک برابر چلی آ رہی ہے۔ کیا خود ذہنیت کے اتنے غلام کی موجودگی میں اس بات میں کوئی شک و شبہ رہتا ہے کہ ہمارا مقام وہیں ہو سکتا ہے جہاں "کثرت میں شرافت"

وحدت " زندگی کا اصول اور حکومت کا نشان راہ ہے۔ اسی صورت میں ہماری خود ذاتیت کی نہ صرف حفاظت ہو سکتی ہے بلکہ اس کو مضبوط تر بنایا جاسکتا ہے۔ اس پس منظر میں سارے ہندوستان کی ایکٹا کو نہ صرف مضبوط بنایا جاسکتا ہے بلکہ اسے زیادہ باثربوت بنایا جاسکتا ہے۔

ڈاکٹر عابد حسین نے تو اسی بات کے پیش نظر بڑی بصیرت کا ثبوت دیتے ہوئے لکھا ہے کہ "ہندوستان میں ماضی کی روایات اور حال کے واقعات ایک خاص قسم کی قومیت کی ترویج کے لئے فضا سازگار بناتے ہیں۔ جو سیاسی معنوں سے زیادہ ثقافتی معنوں میں وفاقی (FEDERAL) طرز کی ہو۔ جو ایک مشترکہ قومی تمدن کا آب یاری کرتی ہو۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ مختلف فرقوں کو اپنی مخصوص مذہبی اور تمدنی روایات اور آزادی کو برقرار رکھنے اور ترویج دینے کی آزادی بھی فراہم کرتی ہو۔ اس آزادی میں اُس وقت تک کوئی مداخلت نہ ہونی چاہیے جب تک کہ وہ قومی ایکٹا اور عام بہبودی کے لئے خطرناک نہیں جائے!"

(انگریزی سے ترجمہ: م ی ٹ)

کشمیری زبان اور شاعری

مُصنّف: عبداللہ آزاد

آزاد مرحوم کی اس معرکہ الادب کتاب کے تینوں حصے اب اکادمی سے دست یاب ہو سکتے ہیں۔ کشمیری زبان اور اس کے ادب سے دلچسپی رکھنے والوں کے لئے اس کتاب کا مطالعہ انتہائی اہم ہے۔ کتاب حسین طبعی انتہا سے چھپی ہے۔ تفصیلات اکادمی کے پتے سے معلوم کی جاسکتی ہیں!

دو غزلیں

کبھی میری طرف بھی آئیے گا
ختم ہے ربط مختصر، لیکن
تا بہ کے ذکر و فکر کی کاوش
آپ جاتے تو ہیں گلے مل کے
عہد و پیمان بجا دم زخمت
میرے دل کو کرے گا کون آباد
پھر سراغ آپ کا نہ پائیں گے
آپ اور غیر سے مری تعریف
خیر وعدہ تو کیجئے لیکن
راہ میں دل پڑے ٹٹکتے ہیں
ان دُفول بے خبر سا رہتا ہوں
گھیر دکھ ہے غم نے گھر میرا
یہی کہہ دیجئے گا بس ہم ہیں
آپ کس کس پہ مہرباں ہونگے
آپ مُردم شناس ہیں بخدا
سچی قسموں کی آپ کو سو گند

کبھی مجھ کو بھی منہ دکھائیے گا
آپ ہر وقت یاد آئیے گا
کبھی دیدار بھی دکھائیے گا
یاد لیکن بہت نہ آئیے گا
چار ہی دن میں بھول جائیے گا
سب کی نظروں میں گر سائیے گا
حضرتِ دل وہاں نہ جائیے گا
یہ کسی اور کو سنائیے گا
دم وعدہ قسم نہ کھائیے گا
آپ دامنِ ذرا بچائیے گا
آپ آکر چلے نہ جائیے گا
آپ کسی راستے سے آئیے گا
آپ میں گر میں نہ پائیے گا
آپ کتنوں کے ناز آٹھائیے گا
میرے اس حال پر نہ جائیے گا
ایک جھوٹی قسم بھی کھائیے گا

اُف یہ آرزو کی خدا کی پناہ
 جس سے ملیے گا، پھر جدا ہو کر
 عشق بے ہوش چونک اُٹھے گا
 یہ کرم، یہ سپردگی برحق
 کیا کریں گے حجاب مرگ و حیات
 مرے غم خانے میں جب آئیں آپ
 روٹھنے میں بھی مسکرائیے گا
 آپ جیتا اُسے نہ پایے گا
 ماجرا دوست کا سنائیے گا
 آپ مشکل سے ہاتھ آئیے گا
 آپ جب درمیاں سے آئیے گا
 مزدہ وصل بن کے آئیے گا
 وہ جو عفو خطا کرے بھی فراق
 دم وعدہ قسم نہ کھائیے گا



اغذراک اک نفس مات سے ہے
میرا جینا تجبات سے ہے

دل کا آنا ہو یا کہ جانا ہو
مدعا اک واردات سے ہے

ہم محبت سمجھتے ہیں جس کو
نہ ستم سے نہ التفات سے ہے

تو نہ خطرہ بنے گا میرے لئے
اتنی اُمید تیری ذات سے ہے

لاکھ حالات سازگار سہی
جو ہے اُمید تیری ذات سے ہے

شاعری بس اسی کا ہے اظہار
ربطِ پنہاں جو کائنات سے ہے

اب زمانے میں کیا رہا اے دل
میرا مطلب تیری وفات سے ہے

آدمی خود شناس ہو جائے
یہ بھی اک عشق کے نکات سے ہے

آدمی ایک دِن خدا ہو جائے
یہ بھی اسے عشق ممکنات سے ہے

تجھ میں یوں تو ہزار باتیں ہیں
میرا مطلب بس ایک بات سے ہے

تجھ سے ہم چاہتے ہیں اور ہی کچھ
مہربانی تکلفات سے ہے

جس کو کہتے ہیں سب بقا و دوام
وہ بھی دو روز کی حیات سے ہے

آدمیت میں تو، وہ کورا ہے
شیخ اہل الہیات سے ہے

تو مرے اضطراب پر مت جا
بے قراری میری ثبات سے ہے

یہ بھی کوئی حیات ہے یا رو
واسطہ دور کا حیات سے ہے

جن کو ہمے صرف فکریات کی فکر
اُن کو کیا ربط فکریات سے ہے

جس کو کہتے ہیں لوگ کیفِ نشاط
وہ بھی اک غم کے تجربات سے ہے

مرگ عاشق جسے بتاتے ہیں
وہ بھی دنیا کے واقعات سے ہے

تو بے نو عالم نشاط ہے عشق
غم بھی اس کے لوازمات سے ہے

ہستی عشق اک گناہِ عظیم
ہر خطا میری واجبات سے ہے

حضرتِ عشق سب یہ ہنگامہ
آپ کی ذراتِ باصفات سے ہے

زندگی میری ایک وقفہ غیب
کوئی مطلب نہ دلِ ندمات سے ہے

میں سراپا تصور ہوں اے دوست
ہر خطا میری واجبات سے ہے

انگیں شیخ کو مبارک ہو
بادۂ نابِ تلخیات سے ہے

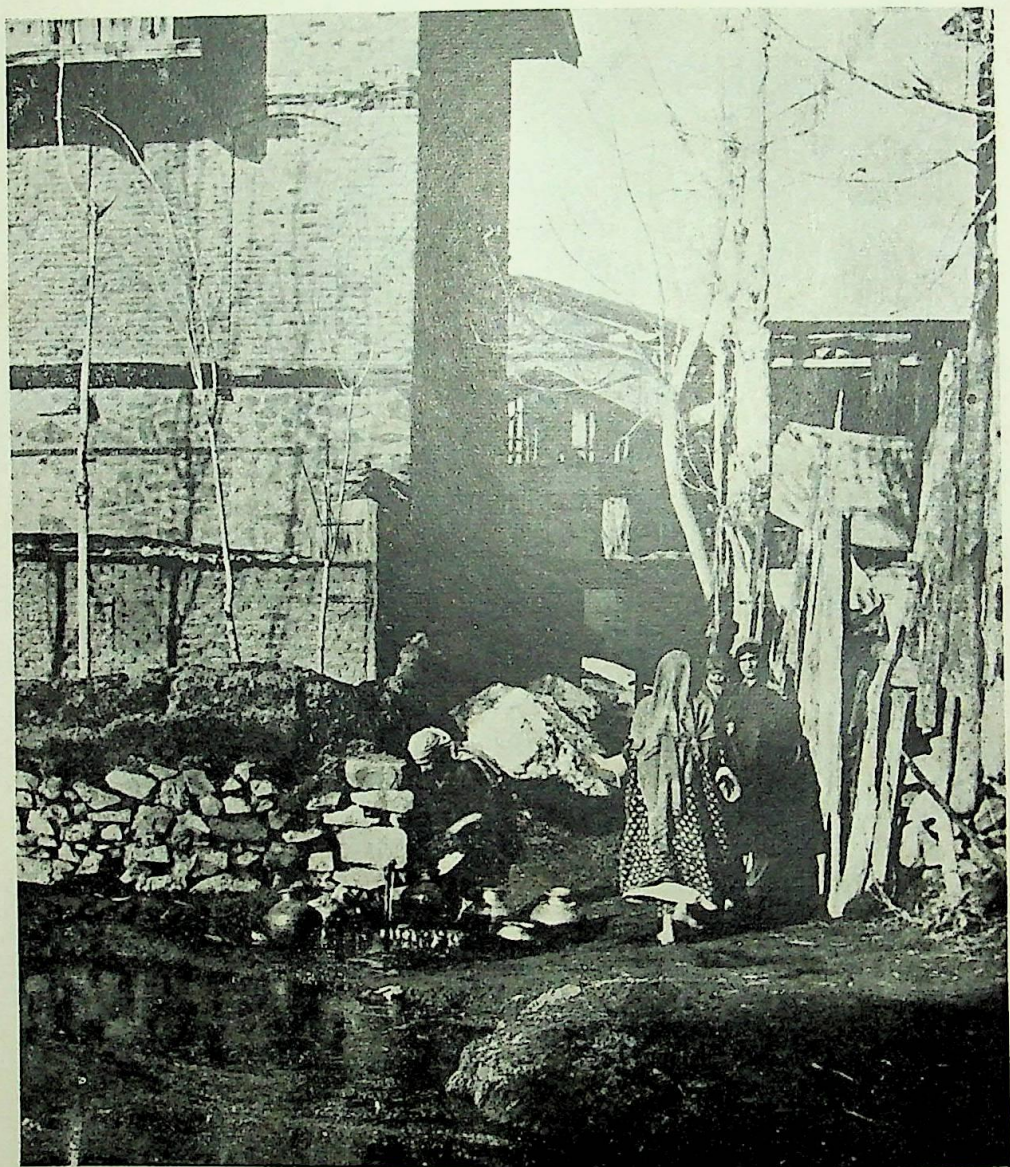
کاش دنیا سے ہو تجھے وہ لگاؤ
جو لگنِ تجھ کو دینیات سے ہے

کچھ خبر ہے فراق کا جینا
دورِ حاضر کے سانحات سے ہے

• ہمارا ادب •

۱۹۵۹ء میں تخلیق شدہ اُردو کی نمائندہ نگارشات کا انتخاب
جس میں سرزمین کشمیر کے چیدہ چیدہ اُردو مصنفین کے
فن پارے جمع کئے گئے ہیں۔

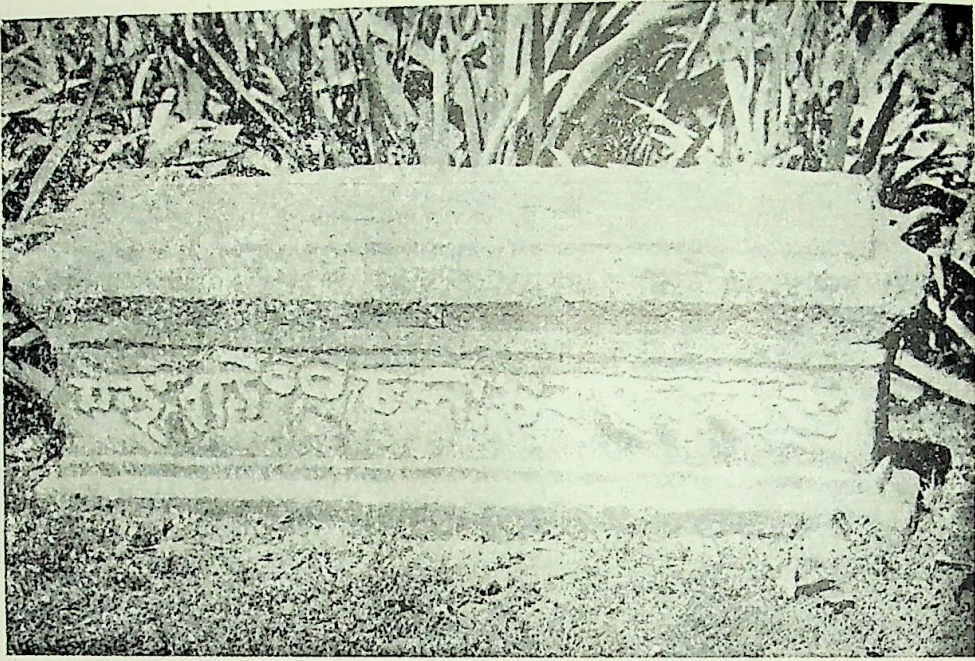
قیمت: چار روپے
پٹنے کا پتہ: جموں اینڈ کشمیر ایڈمی آف آرٹس، کلچر اینڈ لینگویجز
سری نگر کشمیر



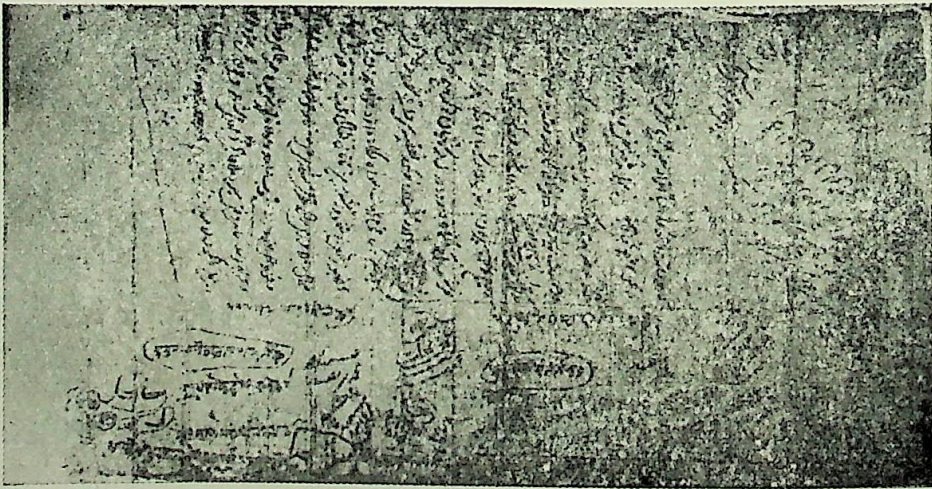
یارہ بل: کثیر کی روزمرہ زندگی کا ایک مانوس منظر فوٹو: جی این شاہ

نیرنگ زمستان فوٹو: جی این شاہ





بلا ب راجہ کی بیوی
قبر پر سنکرت (شار دا خط میں) کتبہ



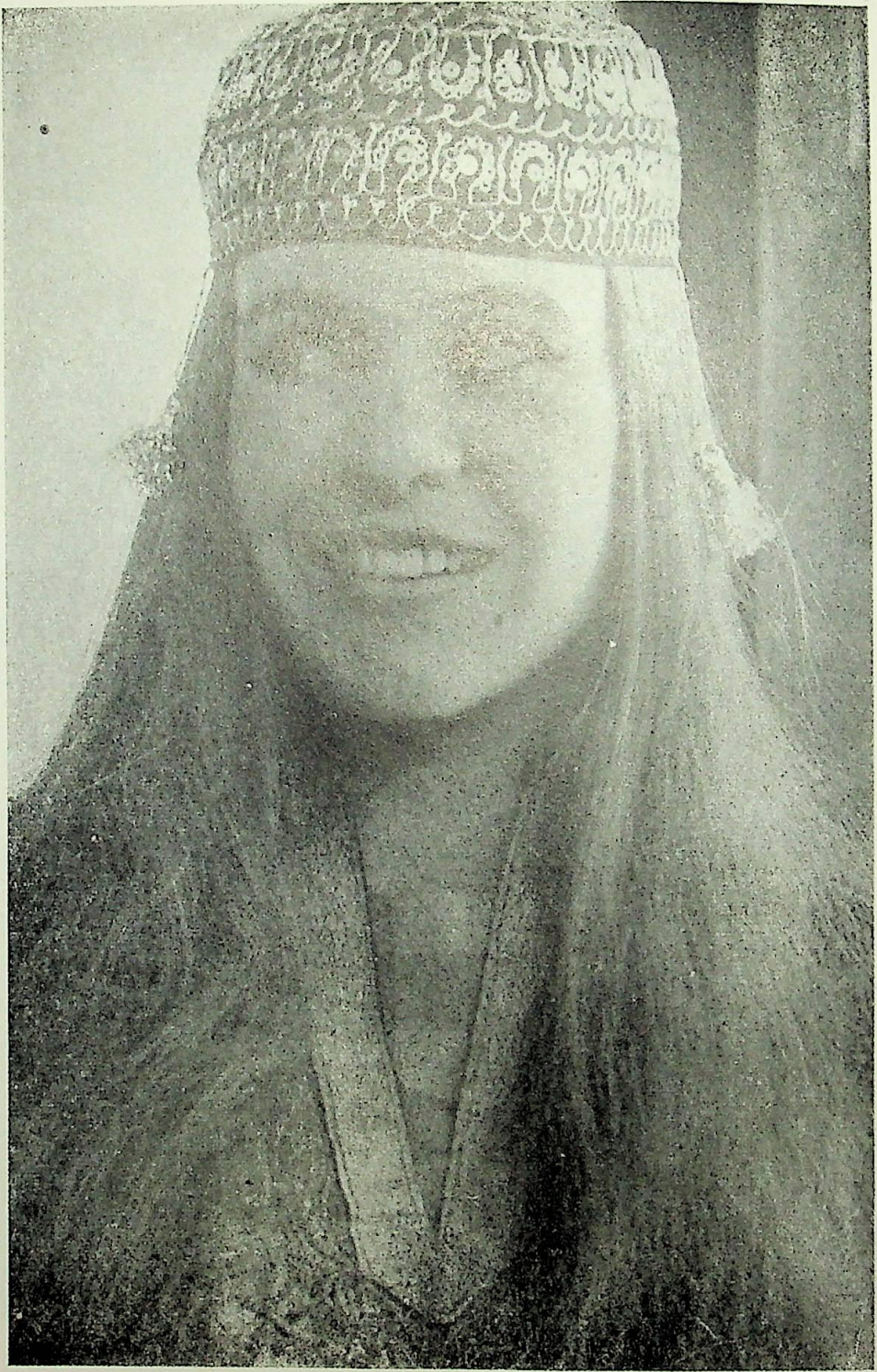
۱۰۴۳ء کی ایک تحریر
جس پر سنکرت، فارسی اور عربی میں دستخط ہیں



سلطان محمد شاہ کے زمانے (۱۵۸۹ء) کی ایک قبر
کتبہ سنسکرت اور عربی میں



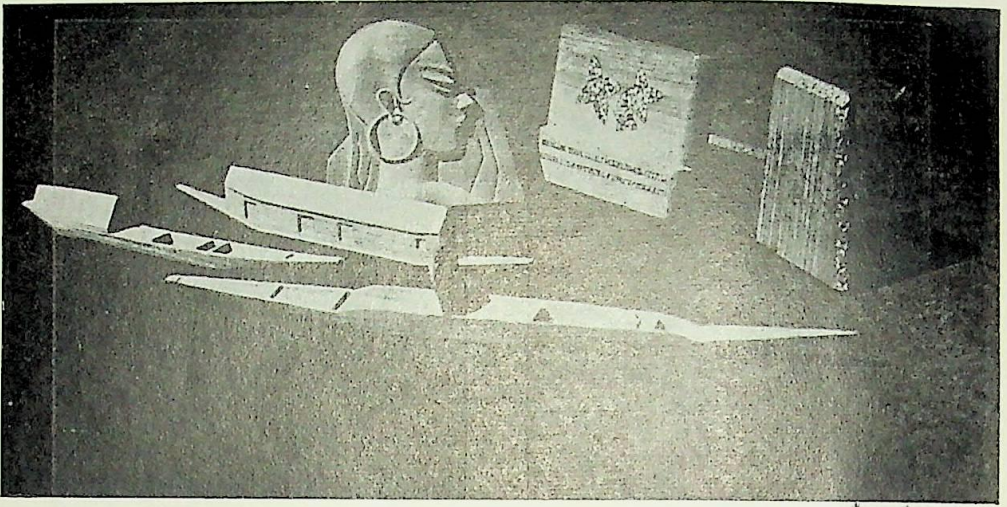
اسی قبر کا دوسرا پہاڑ



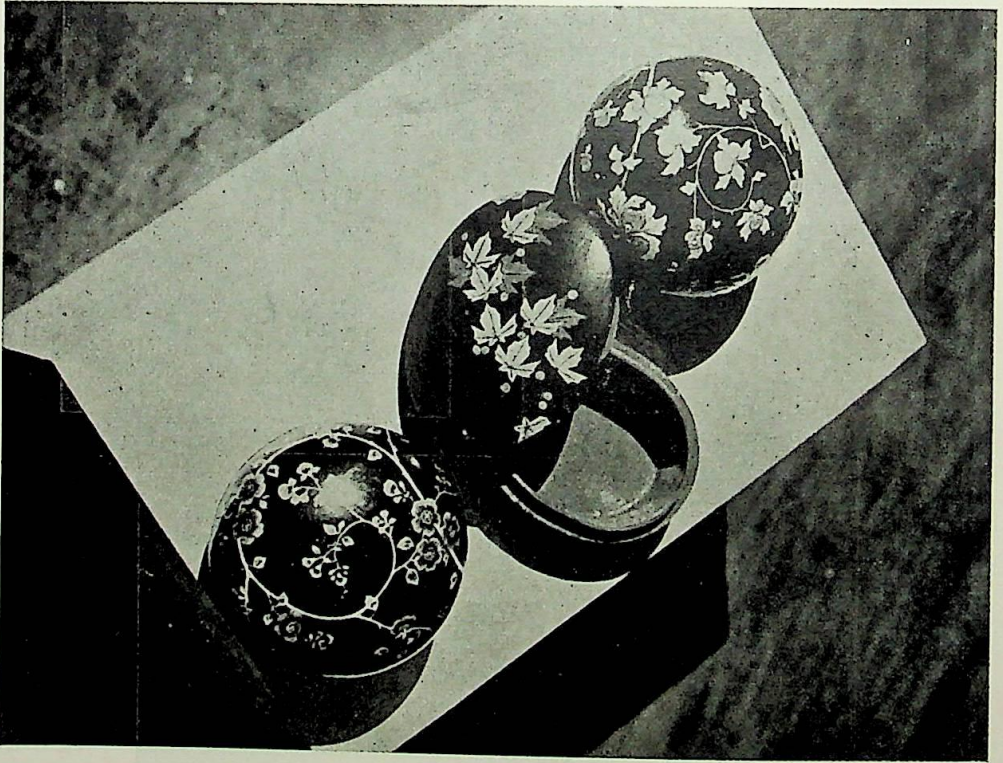
گوجری طاقیں کشمیری پھرن فوٹو: جی۔ این۔ شاہ



کشمیری نرپورات
سے لکڑی پھندی ایک البیلی

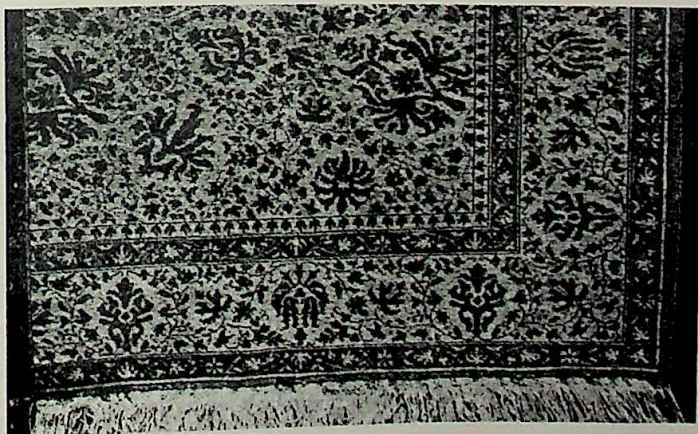
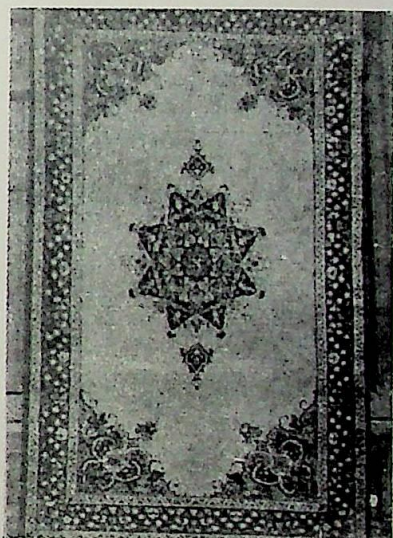
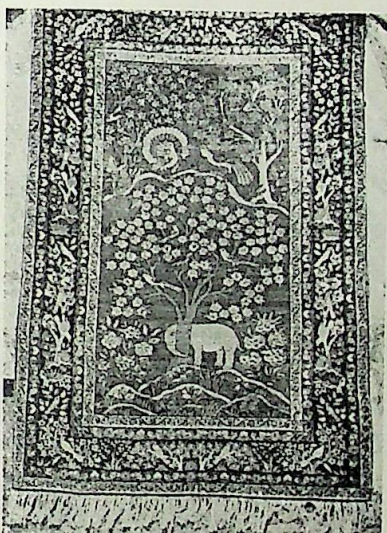
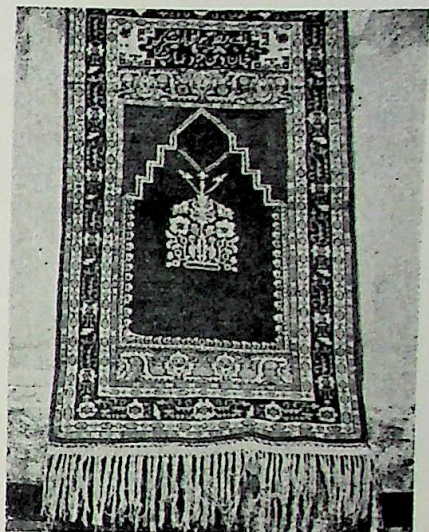
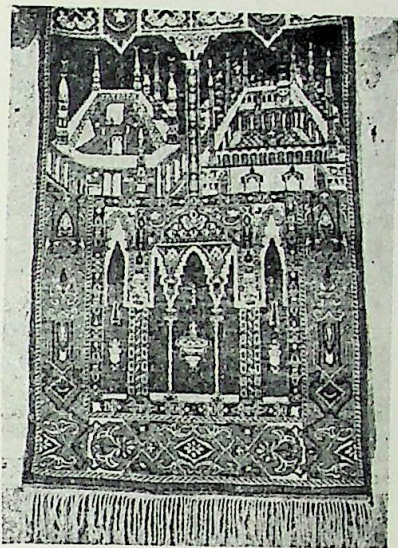


اُخروٹ کی لکڑی کا کام - جدید ڈیزائن



پیپر میشی - جدید ڈیزائن

(بشکریہ: سکول آف ڈیزائن)



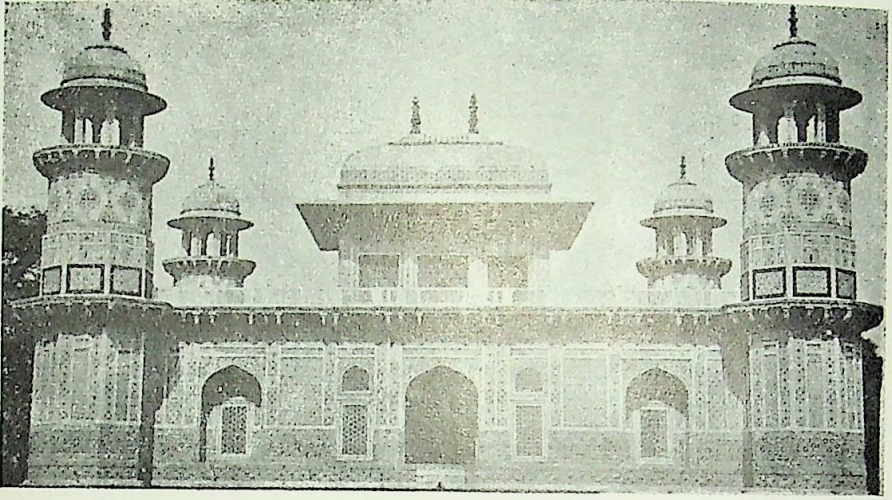


چنارس: ایک کلوز اپ فوٹو: جی۔ این شاہ



گڑھ و دریا و غروب آفتاب
جھیل ڈل فوڈ: جی این شاہ

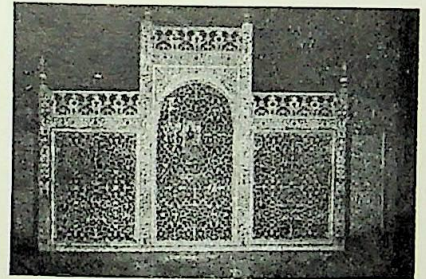
ہند ایرانی طرز تعمیر.....



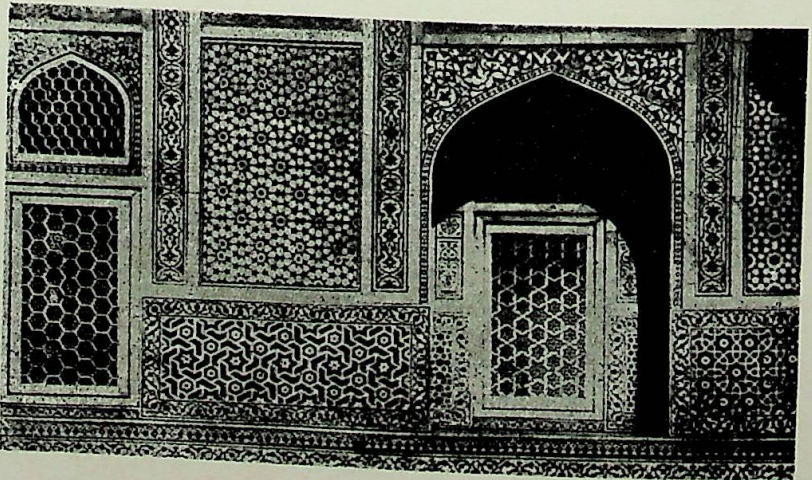
مقبرہ آگرہ - اسکرین



ممتاز محل اور شاہجہاں کے مزار

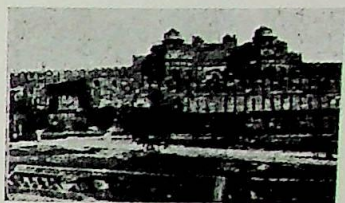
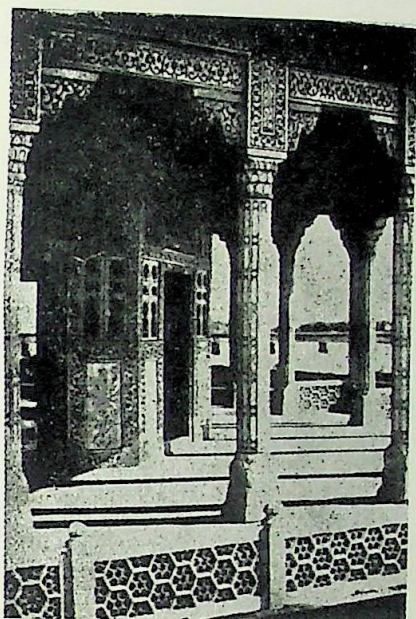


تاج محل : قبروں پر رنگ و مہر کی تفات

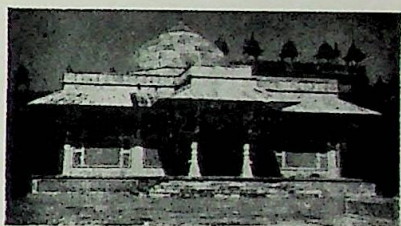


مقبرہ اعظم والدہ
آگرہ
اسکرین

ہند ایرانی طرز تعمیر کا اُبھار مضمون صفحہ ۱۹۰

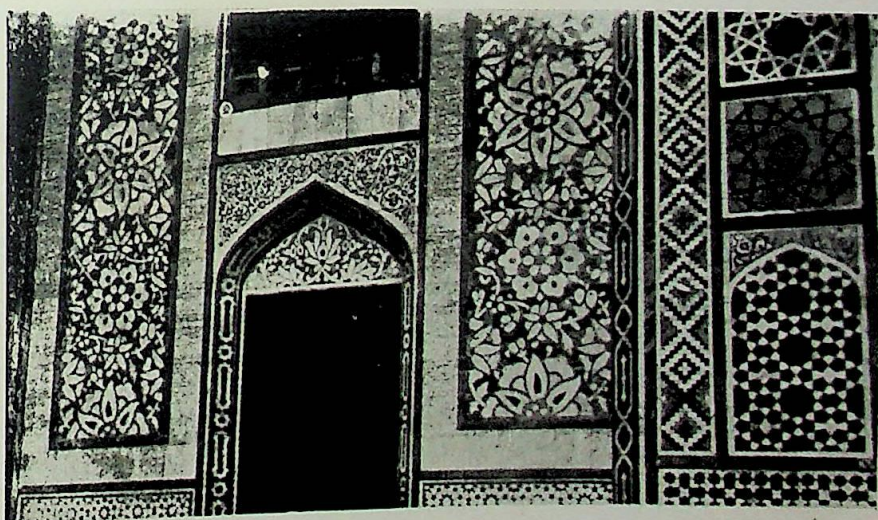


آگرے کا قلعہ : بنائے شہنشاہ اکبر

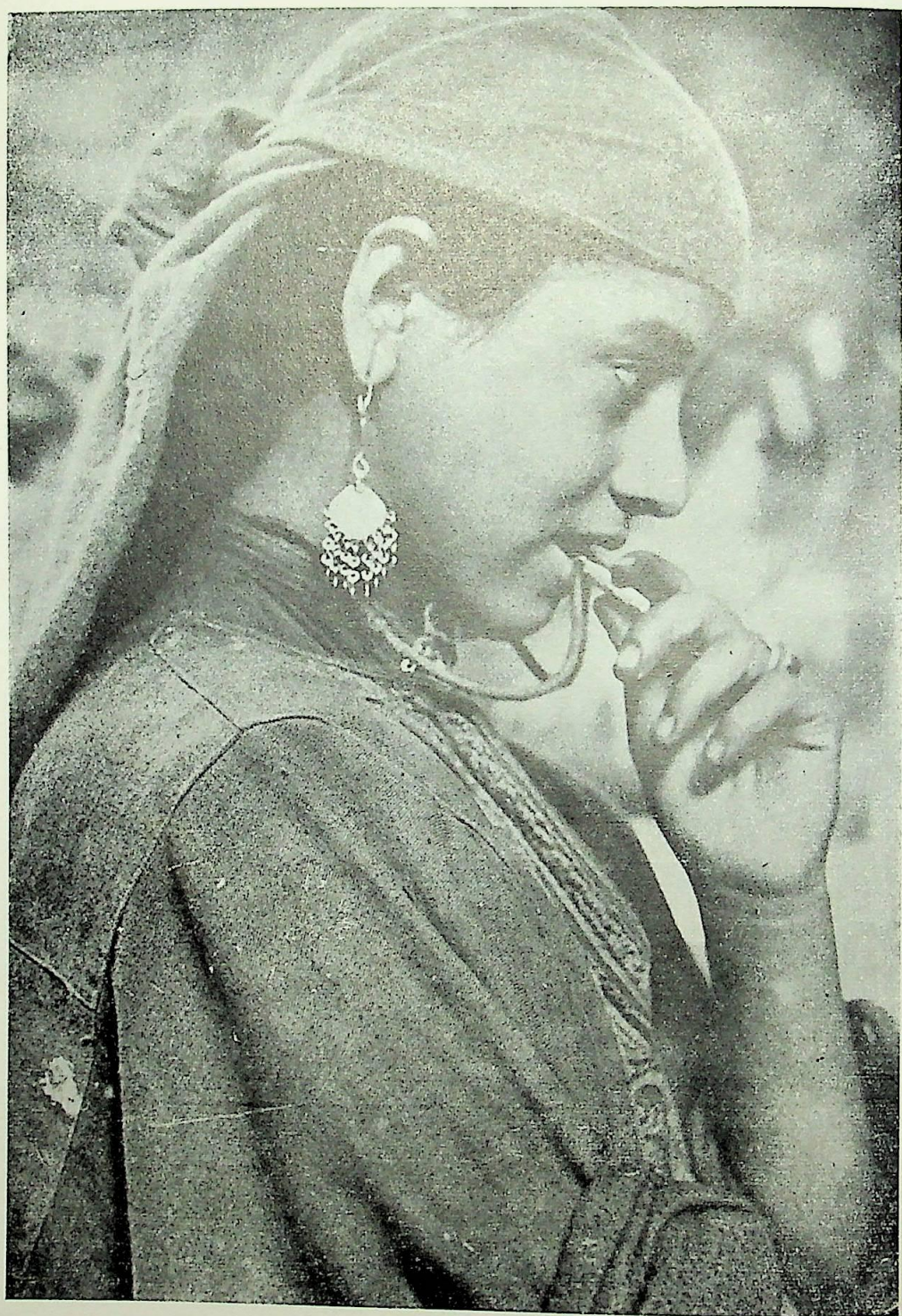


سمن برج . قلعہ آگرہ

درگاہ حضرت شیخ سلیم چشتی
فتح پور سیکری



مقبرہ شہنشاہ اکبر صدر دروازہ
تعمیر : جہانگیر

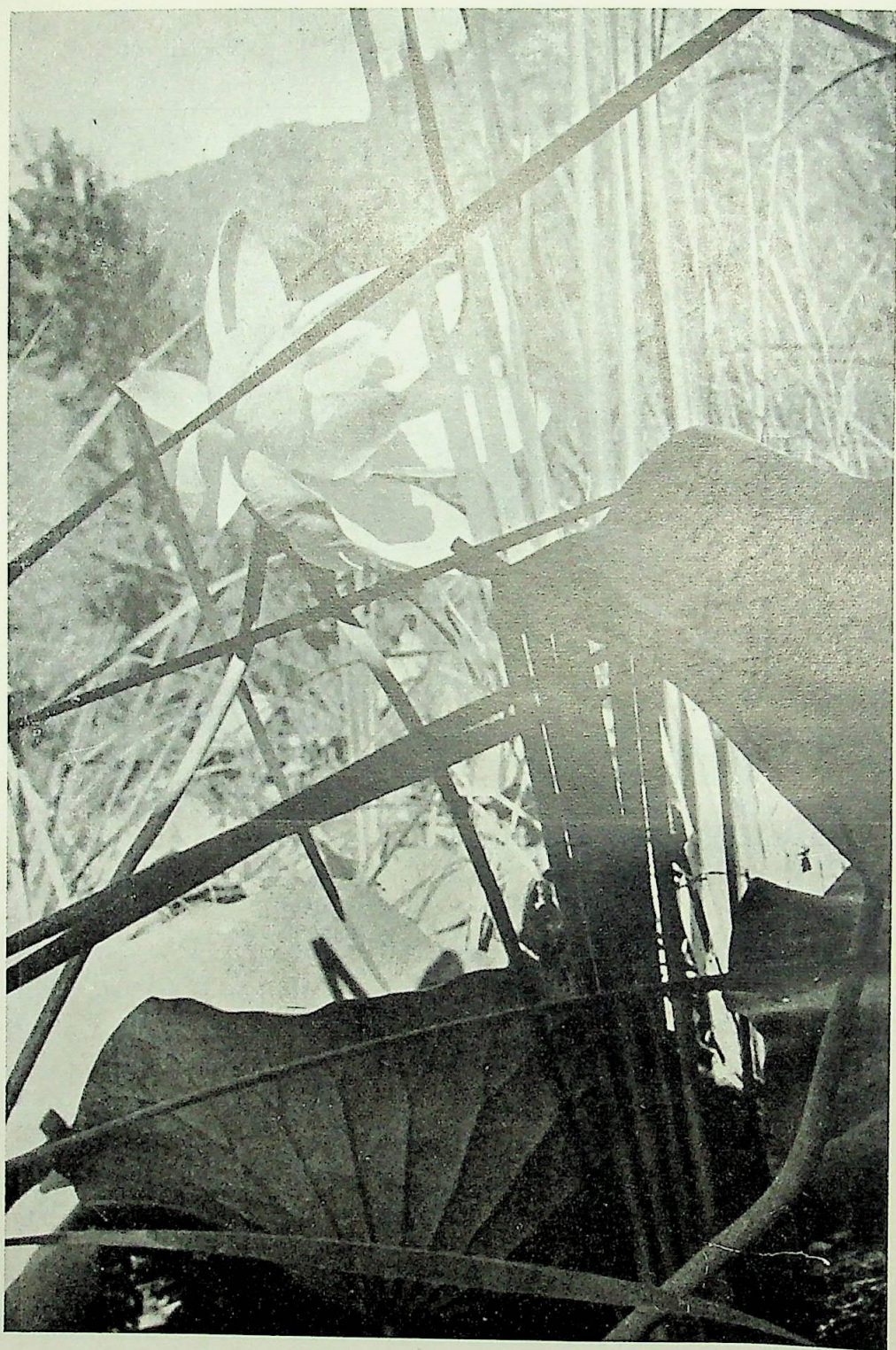


فوتو: جی این شاه

معصومیت کاشمیری روپ

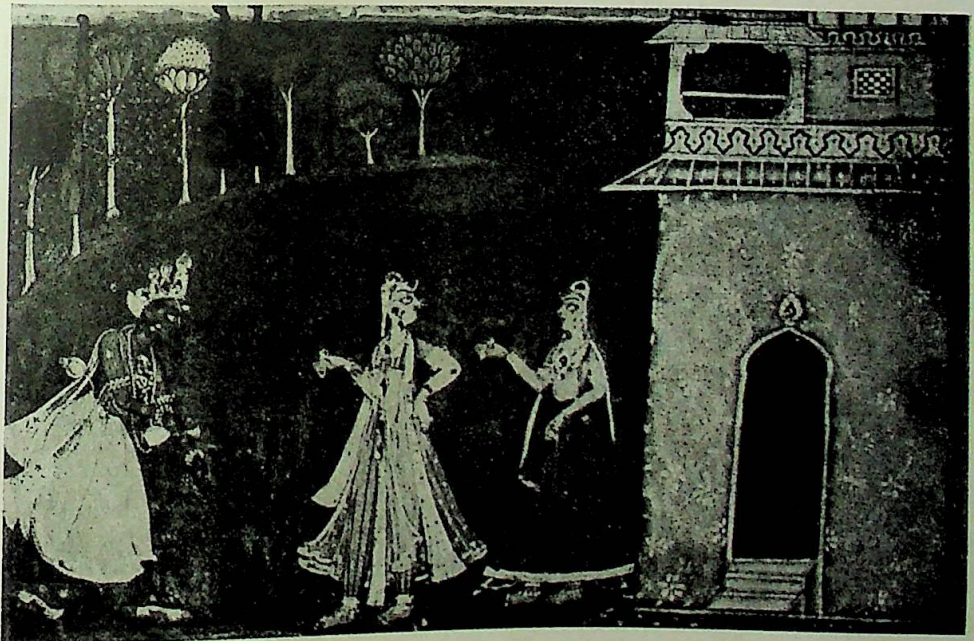
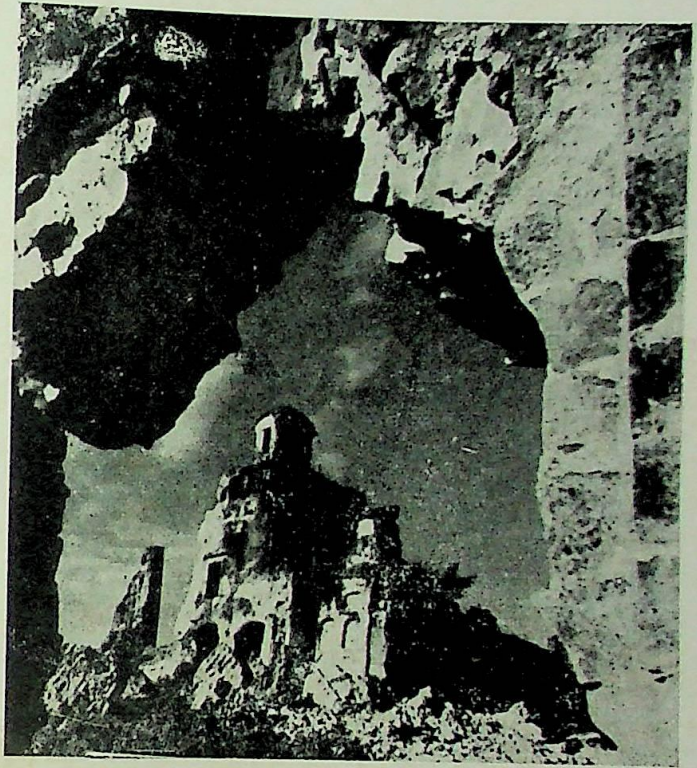


سید رشیدہ کشمیری - ایک مطالعہ عقل، موہن دینہ



”پمپوش“
 ڏل ڪاٺهڙاده
 فوٽو: جی۔ این۔ شاه

بسوہلی کا مشہور محل جس کے متعلق ایک یورپی سیاح نے
۱۸۱۷ء میں لکھا کہ میں نے سارے مشرق میں ایسی عمدہ عمارت
نہیں دیکھی



کرشن را دھا کو خوش آمدید کہہ رہے ہیں فن کا در :- بھانودت (تصویر :- سورج صراف)

ہند ایرانی طرزِ تعمیر کا ابھارا اور خصوصیات

ضرورت اور مقصد کو ایجاد اور تخلیق کی اصل کہا گیا ہے لیکن ذوقِ جمال جسے عشق کہنا زیادہ صحیح ہوگا جب مقصدیت میں شامل ہو جاتا ہے تو تخلیق فن بن جاتی ہے۔ فنونِ لطیفہ کی حقیقت یہی عشق ہے۔ شاعری ہو یا مصوری، موسیقی ہو یا عمارت سازی، ان سب کی ابتدا کسی نہ کسی مقصد اور ضرورت ہی سے ہوئی ہوگی۔ لیکن انسان کا ذوقِ جمال اگر ان میں گل تراشی اور ان کی آبیاری نہ کرتا تو یہ کام بھی فن کا درجہ حاصل نہ کر سکتے۔ کہتے ہیں کہ انسان کی رُوح کا فطری تقاضا ہے کہ اسے یاد رکھا جائے اور یاد کیا جائے۔ بڑے بڑے کا زمانے اور یاد گاریں کسی بھی نوع کی ہوں اسی خواہش کی مرہونِ منت ہیں۔ جو لوگ بڑی بڑی عمارتیں اپنی یادگار کے لئے نہیں بنا سکتے وہ ان بڑی عمارتوں پر اپنا نام کندہ کر آتے ہیں یا کم سے کم پینل یا کوئلے ہی سے لکھ آتے ہیں تاکہ ان کے بعد دوسرے آنے والے اسے دیکھیں اور کسی طریقے اور کسی عنوان سے ہی سے سہی انہیں یاد کر لیں۔ اس جذبے کو محبتِ ذات اور عشق کے سوا کیا کہہ سکتے ہیں جس کی اصل **فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرِفَ** **فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ** ہے (مجھے پہچانے جانے کی محبت پیدا ہوئی تو میں نے مخلوق کو پیدا کیا)

(حدیث قدسی)

موسم اور دوسری ضرور رساں اشیاء سے بچنے کے لئے انسان نے درختوں اور غاروں کی پناہ ڈھونڈی ہوگی اور پھر ان کو ناکافی سمجھ کر رہنے پہننے کے دوسرے ذرائع اور سامان کی طرف توجہ کی ہوگی اور اس طرح مکانات کی تعمیر کی ابتدا ہوئی ہوگی۔ لیکن ان مکانات کی تزئین و آرائش اور اس تزئین و آرائش میں ایک آہنگ اور ایک لئے یہ سب ذوقِ جمال ہی کی دین ہے۔ ذوقِ جمال ثقافتِ نمبر

بھی علم و تہذیب اور ثقافت کے ساتھ بڑھتا ہے۔ کسی قوم کے فنون لطیفہ سے ہم اس کی تہذیب و تمدن اور اس کے مذاق کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ جیسا کہ پنڈت جواہر لال نہرو نے اپنے ایک استقبالیہ خطبے میں کہا ہے :-

”میں نے کہا ہے۔ مجھے کسی قوم کا زبان سے روشناس کرائیں اور اگر میں اس قوم کے بارے میں کچھ بھی نہیں جانتا تو بھی بتا دوں گا کہ یہ لوگ کیسے ہیں۔ آیا وہ بہادر ہیں یا بزدل یا دشوار پسند تخلیقی ذہن کے مالک ہیں یا نہیں۔۔۔۔۔ بلاشبہ زبان کسی قوم کے ذہنی اظہار کا بڑا معقول ذریعہ ہے اور اسی طرح فن تعمیر اور دیگر فنون لطیفہ قومی تہذیب کے آئینہ دار ہیں۔ یہ ہم سے الگ کوئی چیز نہیں بلکہ یہ ہماری اندرونی کیفیات کے مظہر ہیں۔ یا تو ہمارے اندر کچھ ہے یا ہم بالکل تہی دست ہوں گے۔ دوسری صورت میں بھی ہم دوسروں کے لئے ہوئے کام کی نقل کرتے ہیں۔ فن تعمیر بہت سی باتوں کے تاج رہتا ہے۔ علاوہ ازیں دوسرے تخلیقی فنون کی طرح اس پر بہت سے اثرات پڑتے ہیں۔ اگر کسی قوم میں قوت حیات موجود ہوتی ہے تو معموری، فن تعمیر، شاعری، ادب، غرضیکہ ہر شعبے میں اس کا اظہار ہوتا ہے۔ اور اگر لوگ قوت حیات سے عاری ہوں تو وہ بس انسانوں جیسے ہوتے ہیں، ان میں انسانوں جیسی قوت نہیں ہوتی۔ اس صورت میں ان کا فن و ادب بھی محض نقالی ہو کر رہ جاتا ہے۔“

قدیم ہندوستان کا مطلب ویدک عہد سے لیا جاتا ہے۔ ویدک عہد کے متعلق تمام معلومات کا ماخذ خود ویدک ادب ہی ہے۔ ویدوں کے معنی اور مفہوم کا متعین کرنا بھی ایک منزل دشوار رہی ہے لیکن جو کچھ بھی اندازہ کیا گیا ہے اس سے ہندوستانی قوم کے ترقی پذیر ذہن کا بخوبی اندازہ کیا جاسکتا ہے اور اسی نظریے کے تحت ہم اس دور کی تعمیر کا اندازہ کر سکتے ہیں۔

کہا گیا ہے کہ ویدوں کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس عہد میں ستون، دروازے اور کوسٹے بنائے جانے لگے تھے۔ لیکن عموماً مکان چھوس اور لکڑی کے بنائے جاتے تھے اور یہی وجہ ہے کہ اس عہد کی کسی تعمیر کا کوئی نشان کہیں دست یاب نہیں ہو سکا۔ پھر بھی یہ سب قیاسات ہی ہیں۔ بہر حال کچھ بہت پرانے آثار وادی سندھ میں دریافت ہوئے ہیں۔ یہ آثار پنجاب میں راوی کے کنارے ہڑپا اور دریائے سندھ کے کنارے موہن جو دارو میں کھدائی کے دوران پائے گئے ہیں۔ ان تعمیروں میں پتی ہوئی اینٹ کا استعمال ہوا ہے اور قیاس یہ ہے کہ چھتیں لکڑی سے پائی جاتی تھیں۔ پانی کی نکاسی کا معقول اور سوجا سمجھا ہوا انتظام تھا۔ پانی جمع کرنے کے بڑے حوض بنائے جاتے تھے۔ ایک بڑے حوض کی پائلس نہیں

فٹ چوڑی اور اڑتیس فٹ لمبی بیان کی گئی ہے۔ حوضوں کے علاوہ کنویں بنانے کا بھی رواج تھا۔ البتہ ہڑپا اور موہن جو دارو میں کوئی مندر یا عبادت خانہ دست یاب نہیں ہوا ہے۔ ماہرین آثار قدیمہ کے خیال میں یہ تہذیب تقریباً ساڑھے چار ہزار سال پرانی ہے۔ وادی سندھ کی تہذیب کے بعد بدھ تہذیب سب سے قدیم ہے۔ یہ قطعی طور سے فیصلہ نہیں کیا جاسکا ہے کہ بدھ مت قدیم ہے یا جین مت۔ خیال یہ ہے کہ دونوں میں زیادہ بعد زمانی نہیں ہے لیکن یہ مسلم ہے کہ جنوبی ہند میں ہومندر پہاڑوں کو تراش کر بنائے گئے ہیں ان میں بدھ مت کے مندر سب سے قدیم ہیں۔

ہندوستان میں فن کا رازہ تعمیرِ تخلیق کے نمونے ان پہاڑوں میں تراشے ہوئے مندروں اور عبادت گاہوں ہی میں ملتے ہیں جن کا ابتدا تقریباً ڈھائی سو سال قبل مسیح میں ہوئی ہے، جنہیں غاریا کہا گیا تھا۔ یہ غار جنوبی ہند، بنگال، بہار اور ماوہ میں پائے جاتے ہیں۔ ان کی اکثریت بدھ تہذیب کی یادگار ہے۔ ان میں سے ٹوسو مندر بدھ مت کے اور تین سو مندر جین مت کے ہیں۔

ہمارا اہم اشوک (تیسری صدی قبل مسیح) کے زمانے میں سنگی تعمیرات شروع ہوئیں۔ ہمارا اہم اشوک کے زمانے ہی میں بدھ مت ہندوستان کے باہر پہنچا اور دوسری اقامت خصوصاً افغانوں اور ایرانیوں سے ہندوستان کے تعلقات پیدا ہوئے۔ کہتے ہیں کہ پہاڑوں کو تراش کر عبادت گاہیں اور مقبرے بنانے کا رواج مصر میں ہزاروں سال پہلے سے موجود تھا۔ پھر مصریوں سے ایشیائے کوچک اور وہاں سے ایرانیوں نے یہ فن حاصل کیا۔ ایران قدیم کے فرماں رواؤں کے پہاڑوں میں تراشے ہوئے مقبرے، نقش رستم پرسی پولس اور طاق بے ستوں اب بھی موجود ہیں۔ ایرانیوں سے یہ فن بدھ مت کو پہنچا اور انہوں نے سب سے پہلے بہار کے پہاڑوں میں عبادت گاہیں تعمیر کیں۔ یہ ہمارا اہم اشوک کا زمانہ تھا۔ لیکن اس سلسلے میں یہ بات نظر انداز کرنے کے قابل نہیں ہے کہ ہند کے جنوبی اور مغربی علاقوں میں درادڑی نسل کے لوگ سنگ تراشی میں اس سے پہلے سے ماہر تھے۔ اس طرح یہ فن کمال کی انتہا کو پہنچ گیا۔ یہاں تک کہ مصر اور ایران کے کا زمانے ان کے آگے ماند پڑ گئے۔ چنانچہ ایکوڈا، افغان کے غارنگل مشہور ترین غار میں جہاں یہ فن معراج کمال کو پہنچ گیا ہے۔ سوئے اتفاق سے مسلمانوں کے ہندوستان میں آنے سے بہت پہلے بدھ مت کا زوال ہو چکا تھا اور اسی کے ساتھ ان کی تعمیری صلاحیتیں بھی رُو بہ زوال ہو گئی تھیں۔

پانچویں صدی عیسوی کے آخر میں جب برہمنی مذہب کا دوسرا جنم ہوا تو بدھ مندروں کی مانند

ثقافت نمبر

برہمنوں کے مندر بھی پہاڑوں میں تراشے جانے لگے۔ چنانچہ چاکو کیہ خاندان کے راجاؤں کے تراشے ہوئے بدامی کے مندر اسی عہد کی یادگار ہیں۔ گو یہ مندر بدھ مت کے دھاروں سے مشابہ ہیں لیکن فن کاری کے اعتبار سے ایلودا اور اجنتا کے دھاروں کے مقابلے میں ان کی کوئی خاص حیثیت نہیں ہے۔

نویں صدی میں راشٹر کوٹ کے خاندان کے راجاؤں کے زمانے میں جین مت نے ترقی کی اور ایلودا میں جین مندر تراشے گئے لیکن اہل فن ان کو بدھ مندروں کی صف میں شمار نہیں کرتے۔ ہندوستان تعمیری صلاحیتوں اور اپنی حسن کارانہ تخلیقات کے اعتبار سے ساری دنیا میں ممتاز ہے اور یہاں بہت ساری عمارتیں ہیں لیکن اولیت ان غاروں اور مندروں ہی کو حاصل ہے اور سب سے پہلے دنیا کو ان ہی مندروں نے ہندوستان کی حسن کاری، ذوق پرستش اور مفکرانہ عظمت سے روشناس کرایا ہے۔

ہندوستانی تعمیری تخلیقوں اور صلاحیتوں کا یہ نچل سا نقشہ مسلمانوں کے ہندوستان میں آنے اور قدم جانے سے پہلے کا ہے۔ یوں تو عرب اور مسلمان ہندوستان میں بہت زمانے سے آمد و رفت رکھتے تھے لیکن ان کی تعمیرات کا سلسلہ اس وقت سے شروع ہوتا ہے جب وہ یہاں برہمنیت فتح کے آئے اور یہ سمجھ کر آئے کہ اب یہیں رہنا بسنا اور یہیں مرنے ہے۔

ہندوستان میں جو فاتحین آئے اُن میں عرب، افغان اور مغل تھے۔ یہاں آنے سے پہلے یہ قومیں اسلام میں داخل ہو چکی تھیں اور افغان اور مغل اقوام عربی تمدن و معاشرت سے پوری طرح متاثر ہو چکی تھیں۔ عربی تہذیب افغانستان سے پہلے ایران میں آئی اور ایرانیوں نے زندگی کے ہر شعبے میں اسے قبول کر لیا۔ نہ صرف قبول کر لیا بلکہ اپنی تہذیب و تمدن سے عربی تہذیب و تمدن کو بھی متاثر کیا۔ اس طرح جب مسلمان ہندوستان میں آئے تو پہلے ہی سے ایک بہت سچا ہوا اور مستحکم کچرے کر آئے۔ پھر ہندوستان کی حسین تہذیب اور قصورتاقی مزاج کو انہوں نے اپنی سکھائی ہوئی تہذیب اور علی مزاج سے ہم آہنگ کر کے حسین حسین تر بنا دیا۔

اسلام لانے سے پہلے بھی عربوں کا ذوق تعمیری ترقی یافتہ تھا۔ ارم کی غویوں کو اگر بالفہ سمجھ لیا جائے تب بھی اس سے ان کے مذاق کا اندازہ تو ہو ہی سکتا ہے۔ ارم قدیم قوم عاد کا دار الخلافہ کہا جاتا ہے اور اس میں شان دار عمارتوں کے دعوے کئے جلتے ہیں۔ قوم عاد جنوبی عرب کے ایک بڑے حصے میں آباد تھی اور حضرت نوح علیہ السلام سے چوتھی پشت میں تھی۔ یعنی اوس ابن ارم ابن سام ابن نوح۔ یہ لوگ ہار کے لمبے چوڑے اور تعمیرات کی کثرت کے اعتبار سے ممتاز سمجھے جلتے تھے اور نہروں سے شیرازہ

آب پاشی کرتے تھے۔

اسی طرح ثمود، جو قوم عاد کے جانشین اور ایک ہی نسل سے تھے، عاد کے چچا زاد بھائی تھے۔ ثمود عابر کا لڑکا تھا جو آرام کا بھائی تھا۔ ان کا علاقہ عرب کا شمال مغربی گوشہ تھا۔ یعنی مدینے اور شام کا درمیانی حصہ۔ ان کی سر زمین میں چٹانی علاقہ اور زرخیز وادیاں بھی تھیں اور میدانی علاقہ قری بھی تھا جو مدینے کے شمال سے شروع ہوتا تھا، اب حجاز ریلوے اسے کاٹتی ہوئی گزرتی ہے۔ سنہ ہجری میں جب پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ کے خلاف غزوہ تبوک میں اپنے ساتھیوں کے ہمراہ تشریف لے جا رہے تھے تو آپ کو ثمود کی عمارتوں کے کھنڈر ملے تھے۔ حال ہی میں چٹانوں کا شہر "پترا" کھدائی میں دریافت ہوا ہے۔ یہ "معان" کے قریب ہے۔ اس کی تاریخ ثمود کے زمانے تک پہنچتی ہے۔ حالانکہ اس کا طرز تعمیر اور بہت سی دوسری علامتیں اس کو مصری، یونانی اور رومن تہذیب سے متعلق ثابت کرتی ہیں۔ اسے یورپین مصنفین خراطین تہذیب سے متعلق بتاتے ہیں۔ خراطین قدیم عرب کا ایک قبیلہ تھا۔ ثمود کی تہذیب مصری اور شامی تہذیب سے اور اس کے بعد یونانی اور رومن تہذیب سے متاثر ہوئی۔ یہ لوگ بہت عمدہ قسم کے مندر، مقبرے اور عمارتیں چٹانوں کو کاٹ کر بنایا کرتے تھے۔ لات ان ہی کی دیوی تھی۔

اس وقت اسلامی عہد کی جس قدر عمارتیں موجود ہیں وہ سب پیغمبر اسلام کے بعد کی تعمیر ہیں۔ ان میں سب سے قدیم تعمیر خلیفہ ثانی عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی مسجد بیت المقدس ہے۔ بیت المقدس کی تعمیر قدیم کوشش میں ایک بُت پرست قیصر روم نے ڈھایا تھا۔ پھر تین سو سال بعد قسطنطین نے (قیصر روم جو عیسائی ہو گیا تھا) مسجد اقصیٰ کی تعمیر کی اور پھر حضرت عمر فاروق نے کعبہ کی سمت مسجد تعمیر کرائی۔ اس کو مختلف اوقات اور مختلف قرون میں خلفاء اور سلاطین اسلام نے از سر نو تعمیر کیا اور ترمیم کی۔ خلفائے بنی امیہ میں ولید بن عبد الملک اموی کو فن تعمیر سے خاص دلچسپی تھی۔ اس کی ایجاد پسند طبیعت نے وہ وہ جگہیں کیں کہ بالآخر فن تعمیر میں ایک خاص اسلامی طرز قائم ہو گیا۔ دمشق کی مسجد جامع الکبیر کے

عبد اللہ یوسف علی بحوالہ
Hadhrat, Some of its mysteries
by D. Van Meulen and H. Von Wissman, Leyden 1932.

علامہ عبد اللہ یوسف علی ترجمہ القرآن
مفتاح التواریخ سر جان ولیم بیل

علاوہ مسجد اقصیٰ اور مسجد نبوی اور بہت سی عمارتیں تعمیر کرائیں جو مسجدوں کے علاوہ سب بنی عباس کے زمانے میں منہدم کرادی گئیں۔

اس موضوع پر سرسری براؤں نے اپنی مشہور کتاب *Indian Architecture* میں تشریح کرتے ہوئے کہا ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں کے آنے سے ایک عہد کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ کسی دوسرے ملک میں اسلامی تہذیب کا اثر اتنا نمایاں اور عہد آفریں نہیں ہوا جتنا ہندوستان میں۔ دنیا کی فتح میں مسلمان جن تہذیبوں سے دوچار ہوئے ان میں سے کسی تہذیب میں بھی ان کی اپنی تہذیب سے اتنا تعلق نہ تھا جتنا کہ ہندوستان میں تھا۔ اس واقع سے قطع نظر کہ اسلامی تحریک بہت ہی جدید تھی اور اس نے ایک قدیم اور گہرائی سے سرایت کی ہوئی مذہبی اور سماجی تعمیر پر اپنے کو مسلط کر دیا۔ اس سے ایک اور مفروضہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ بنیادی عقائد میں بھی تصادم ہوا۔ یہ تصادم ایک حقیقت پسندانہ اور ایک تصوراتی تہذیب میں تھا۔ اس نسلی اور مذہبی اختلاف کو واضح کرنے کے لئے دونوں فرقوں کے شعور کے بنیادی نظریوں کی طرف توجہ کرنا ضروری ہے جن کا اظہار دونوں فرقوں کی عبادت گاہوں کی تعمیر میں ہوا ہے۔ یہ تعمیرات دونوں مذہبوں کے اختلافات کو واضح کرتی ہیں اور دونوں کے ماننے والوں کے نظریات اور نقطہ ہائے نظر کو بھی۔ مسجد کی سادگی کے مقابلے میں مندر ایک پُر اسرار جگہ معلوم ہوتی ہے۔ مسجدوں کے صحن کھلے ہوئے ہوا دار اور روشن ہوتے ہیں اور ان کے دروازے صلائے عام دینے والے ہیں۔ مندر کی رمزیت گہٹاؤں کی طرف لے جاتی ہے جہاں مخصوص تصورات کی حفاظت کی جاتی ہے۔ طرز تعمیر کے اعتبار سے بھی مسجد واضح اور سمجھ میں آنے والی عمارت ہے اور مندر ایک مبہم اور محصور جگہ۔ مسجد میں تصاویر اور صورتیں نہیں پائی جاتی ہیں لیکن مندر ان سے آراستہ و پیراستہ ہیں اور ان کے اندرونی حصے دیوتاؤں کے استھان تصور کئے جاتے ہیں۔ مسجدوں میں تحریریں اپنے حسین انداز میں عروج کو پہنچی ہوئی ہیں اور مندروں میں تحریریں بہت شاذ و نادر پائی جاتی ہیں۔ وہاں تصویریں اور صورتوں سے اپنا مطلب واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ان تصویروں سے ہندوؤں نے اپنے مندروں میں رنگینا اور حسن پیدا کرنا چاہا ہے۔ یہ تصویریں سب اپنی فطری حالت میں ہیں لیکن مسلمانوں کی مسجدوں کی دیواروں میں مختلف رنگ کے پتھروں، چمک دار ٹائل اور

لے موقع اکبر آباد۔ سعید احمد ہروی

شیرازہ

رنگین پلاستر سے کام لیا گیا ہے۔ اس قسم کے روحانی اور جمالیاتی متضاد تصورات کے ساتھ دونوں
 فرقوں کے ایک دوسرے سے تاثرات کی وضاحت اور ان میں مطابقت پیدا کرنا دشوار معلوم ہوتا
 ہے اور ابتدائی مخالفت دور ہوجانے کے بعد بھی دونوں فرقے بہ مشکل ہی ایک ذہنی سطح پر آئے
 ایک طرف ہندو کا مترنم دماغ تھا اور دوسری طرف مسلمان کا عملی اور تصنیفات کا احساس رکھنے والا ذہن
 تھا۔ لیکن ان تضادات کے باوجود زمانے کے ساتھ ساتھ ایک مشترک طرز نے جنم لیا اور دونوں فرقے
 آہستہ آہستہ ایک مشترک سطح پر آتے گئے۔ خاص طور سے فن تعمیر میں کچھ مشترک تصورات پیدا
 ہوئے کیونکہ تعمیرات اظہار و ابلاغ کا ذریعہ ہونے کے علاوہ حصول دوام کی خواہش کے ساتھ ساتھ
 ایک عام اپیل بھی اندر رکھتی ہیں اور اس سے عام دلچسپی کے آثار بھی ظہور میں آتے ہیں۔ نیز تعمیرات
 سے انسانی ذہن کے داخلی پہلو خارج میں آنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس طرح مذہبی اور دوسری
 رکاوٹیں ختم ہوجاتی ہیں اور تمام تفرقے فن کاری کی کوشش میں مٹ جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ
 انسانیت ایک ہوجاتی ہے۔ اس مخصوص حال میں مزید بات یہ بھی تھی کہ دونوں فرقے حالات کے تحت
 کچھ اس طرح ایک دوسرے کے قریب آئے کہ دونوں نے عام علوم میں ایک قابل قدر اضافہ کیا۔ ایک
 نے مواد اور سائل کی صورت میں اور دوسرے نے تعمیر کی شکل میں۔ ہندوستانی معمار صدیوں سے
 پتھروں کے بڑے بڑے مندر بنانے میں مصروف تھا۔ اس کی مصورتانہ اطمینت میں فائتین نے
 قابل قدر اضافہ کیا۔ ان محنتی کاریگروں نے اس طویل مدت میں نہ تو کوئی ترقی یافتہ اصول معین کیا تھا
 اور نہ کوئی تعمیر کا سائنٹفک نظریہ اپنایا تھا بلکہ ان کا طرز تعمیر علیحدہ پسندیدی کی وجہ سے ایک ہی حالت
 پر قائم تھا۔ دوسری طرف فاتح نہ صرف یہ کہ اپنے ساتھ ایک نیا خون لائے تھے بلکہ دوسرے ملکوں
 سے نئے نئے خیالات، نئے اصول اور نئے رسم و رواج بھی لائے تھے۔ اس کے علاوہ دونوں فرقے
 اپنی تعمیرات میں مختلف قسم کے طرزوں کے عادی تھے۔ ہندو روایتی اور قدیم اصول کے پابند تھے
 اور مسلمان ایک مجتہدانہ روایت کے حامی تھے۔ پھر تعمیری طریقہ کار میں بھی دونوں نے علیحدہ علیحدہ
 اصول کو اپنایا تھا۔ ایک کی بنیاد طربی (Ternate) اور دوسرے کی محرابی (Arcuate) قسم کی تھی۔

ہندوؤں کا طرز تعمیر طربی تھا جس میں تمام جگہ شہتیروں سے گھیری جاتی تھی جو افقی طور
 پر لگے جاتے تھے۔ اس کے برخلاف مسلمان معمار پائینے کے لئے محرابوں کا استعمال کرتے تھے۔
 شیرازہ ۱۸۳ ثقافت نمبر

اسی لئے ان کا طریقہ محرابی کہلاتا ہے۔ مسلمانوں میں محراب کا طرز قدیم مسلمانوں کا رو من تہذیب سے متاثر ہونا ثابت کرتا ہے۔ کیونکہ اس قسم کے طرز تعمیر کا انہوں نے بہت جلد اندازہ کر لیا۔ لیکن ہندوستان میں تعمیرات میں شہتیر کی جگہ محراب کا استعمال، جو اسلامی اثرات کے تحت وجود میں آیا وہ صرف ایک نئے مسائل کی دریافت کی وجہ سے ممکن ہو سکا۔ جو اب تک یہاں کے معماروں کی نظر سے پوشیدہ تھا۔ یہ مضبوطی سے جمادینے والا سالہ چونا تھا جو گارے کی شکل میں سب سے پہلے ہندوستانی تعمیرات میں آندا استعمال ہوا۔ اس طرح ایک آسان اور قدیم طریقہ جس میں اس طرح پتھر کے اوپر پتھر رکھے جاتے تھے کہ اس پر صرف عمودی دباؤ پڑتا تھا، جیسا کہ تمام ہندو عمارتوں میں ظاہر ہے، متروک ہوا۔ مسلمان اس کی بجائے چند سائنسی اور میکانیکی اصول سے کام لیتے تھے جو ان کو اپنے تجربے اور دوسرے تہذیبوں سے حاصل ہوئے تھے۔ ان اصول سے ترجیحے داب لگانے اور اس کے وزن کو سہارنے کا کام لیا جاتا تھا۔ اس طرح عمارت کی مضبوطی بھی بڑھ جاتی تھی اور سالہ بھی کم لگتا تھا۔ نیز معماروں کے فن کو زیادہ وسعت مل جاتی تھی اور مجموعی طور پر تعمیر کی ہیئت پر بھی اثر پڑتا تھا۔ اب تک عمارتیں چمپٹی اور نیچی چھتوں کی بنائی جاتی تھیں۔ جس میں چکر دار طرز زیادہ اپنایا جاتا تھا۔ مسلمانوں کے ساتھ جو ایک نئی شکل آئی وہ گنبد کی شکل تھی۔ جس سے غروٹی شکلوں کی بجائے بیضاوی شکلیں ابھرنے لگیں۔ تھوڑے ہی عرصے میں یہ خصوصیت اکثر شہروں اور قصبوں، یہاں تک کہ دیہات میں بھی نظر آنے لگی۔ اس طرز تعمیر کو مدت تک Samanic طرز کہا جاتا رہا ہے۔ یہ نام اب نہیں لیا جاتا۔ کیونکہ ایسی عمارتیں کسی قوم کی مثلاً سارسین لوگوں کی تخلیق نہیں تھیں بلکہ یہ اس وقت ظہور پذیر ہوئیں جب کہ اسلام ہندوستان میں آیا۔ اسی لئے ان کو ہندو اسلامی کہا جاتا ہے۔ اس کا اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ یہ اسلامی تعمیرات ہندوستان میں بہت زیادہ تعداد میں وجود میں آئیں۔ کسی دوسرے ملک میں جو مسلمانوں کے تحت آیا ہو، ایسا نہیں ہوا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک تو یہ ارتقا زمانہ بعد میں ظہور میں آیا اور دوسری وجہ فن کاروں کی غیر معمولی ذہانت ہے۔ یہ طرز ہندوستان میں آنے سے پہلے دوسرے ملکوں میں اپنے تجرباتی دور سے گزرا چکا تھا اور اکثر تعمیراتی مشکلوں پر قابو پا لیا گیا تھا اور اب تعمیرات کے مختلف حصوں میں مزاج اور ضروریات کے لحاظ سے ترمیم و منسج کر کے اس کی ایک آخری شکل مقرر کر لی گئی تھی۔ دہلی میں کسی بھی مسجد کی تعمیر سے پہلے قاہرہ، بغداد، قرطبہ اور دمشق میں صدیوں سے بہت سی مسجدیں قائم تھیں اور اس طرح ہندوستان شیرازہ

یہاں اسلامی سے متعصب عرب اور ایرانی طرز تعمیر سے ہے۔ کیونکہ طرز تعمیر کا تعلق مذہب سے ثقافت نمبر زیادہ طرز معاشرت اکب دہوا اور دوسری ملک اور قومی روایات خصوصیات سے ہے۔

میں ایسی تعمیرات کے لئے بہت زیادہ مواقع حاصل تھے جن کا طرز اب سچتر ہو چکا تھا۔ لیکن ہندو اسلامی
 تعمیرات کی اصل غرض یہاں کے سماروں کی ذہانت اور فن کاری تھی۔ خصوصاً رنگ تراشی، جس میں
 ان کا کوئی جواب نہیں تھا۔ یہ ہمارے انہیں صدیوں سے ہندو بنانے کے تجربے سے حاصل ہوئی تھی۔
 ملک کے مختلف حصوں میں پتھر کا کام قومی صنعت کے طور پر کیا جاتا تھا۔ کاری گر اپنے مراد کو جس
 طرح چاہتے حسین اور خوبصورت انداز میں تراش لیتے بلکہ اس کے پس منظر میں اپنی ذہانت و عظمت
 کا اظہار بھی کرتے۔ ان کی تعمیرات میں بت تراشی کا انداز زیادہ ہے۔ مگر اسلامی عہد کی ہندوستانی
 تعمیرات میں یہ بات دیکھی جاسکتی ہے کہ یہ تخلیقی فن کس طرح سائنٹفک اور فن کا مادہ تعمیر تخلیق
 میں استعمال ہوا۔ اور واقعہ یہ ہے کہ اگر ہندوستانی سماروں کی ہمارے اس طرح کام میں نہ لائی
 جاتی تو ہندوستان کے سینے پر کچھ سے ہوئے یہ عظیم شاہکار مضمحل ہو رہتے۔ ہندوستان کی اسلامی
 تعمیرات میں مختلف قسم کی عمارتیں پائی جاتی ہیں جن کو دو روایتی قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔
 ایک مذہبی دوسری غیر مذہبی۔ مذہبی جیسے مسجدیں اور مقبرے۔ غیر مذہبی عمارتیں متنوع ہیں جیسے
 مکان، جلسہ گاہیں، شہروں کے دروازے، شہر بنائیں، بلخ اور کنوئیں وغیرہ شاہی محلوں، قلعوں اور
 پورے شہروں کے علاوہ ہیں۔ اسی طرح جو تعمیرات موجود ہیں آئیں ان کو تین قسموں میں تقسیم کیا
 جاسکتا ہے۔ سلاطین، درباری عمارتیں، صوبائی عمارتیں، محلی عمارتیں۔ ہندوستان میں درباری کے مسلمان
 علماء اور دروں کا دارالسلطنت بننے کے بعد اسلامی تصوراتی طرز تعمیر کا آغاز ہوا۔ اس سے پہلے
 مسلمانوں کے درباری کے دو شاہیں بنتے ہیں جس میں اسلامی ضروریات کے تحت عمارتیں بنائی گئیں
 لیکن اب ان کا کوئی نشان نہیں ملتا۔ سب سے پہلا داخلہ آٹھویں صدی عیسوی میں ہوا تھا۔ سندھ کا زمین
 حصہ خلیفہ بغداد کی حکمرانی میں شامل ہو گیا تھا اور عرب حملہ آور اس پر قابض ہو گئے تھے۔ دوسری صنعتوں
 کے ساتھ ان حملہ آوروں نے پہلی بار یہاں چمک دار ٹائلوں کی سجاول کا استعمال کیا جو کہ وہ بابل کے میدانی
 شہروں سے سیکھ کر آئے تھے جو آج بھی لٹان اور اس کے آس پاس کے علاقوں کی ایک زندہ صنعت ہے۔
 دوسرا داخلہ جو بہت بعد میں واقع ہوا، وہ گیارہویں صدی عیسوی کے پہلے نصف میں ہوا جب کہ افغانستان

ساحل یہاں اسلامی سے مقصد عرب اور ایرانی طرز تعمیر سے ہے کیونکہ طرز تعمیر کا تعلق مذہب سے زیادہ طرز معاشرت
 اک ہوا اور دوسری ملکی اور قومی روایات و خصوصیات سے ہے۔

ثقافت نمبر

کے غزنوی حکمران اپنے پنجاب کے علاقے کا انتظام لاہور سے کرتے تھے جہاں وائسرائے یا نائب کے قبضے میں بہت اہم محلات اور سرکاری عمارتیں اس مقصد کے لئے تھیں۔ لیکن اسی صدی میں غوریوں نے ان کی عمارتوں کو بالکل تباہ کر دیا۔ پھر بھی پنجاب کے پُرانے دارالخلافہ میں کچھ قطعی نشانِ پُراںی اینٹوں اور لکڑی کے کوارٹر دروازے ایسے ہیں جن سے غیر ملکی خصوصیات کا اندازہ ہوتا ہے۔ یہ کوارٹر اور دروازے ایسے ہیں جن کے درمیانی حصوں پر ابھی بھروسے ہوئے خوبصورت نقش و نگار پائے جاتے ہیں۔ اور اس سے ان کا رشتہ قطعی طور پر مغربی ایشیا کے ملکوں کی تعمیرات سے مل جاتا ہے۔ یہ سجادے کے انداز اور عناصر باقی رہ گئے ہیں اور ہندو اسلامی تعمیرات میں کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ لیکن اس کی واضح ابتدا تیرہویں صدی کے آخر میں ہوئی جب دہلی مسلمان سلاطین کا دارالخلافہ بن گیا۔ غلام خاندان کے بانی قطب الدین ایبک کے مضبوط اور سخت عہدِ حکومت میں بہت سی عمارتیں تعمیر ہوئیں۔ جنہوں نے بعد کی تعمیرات کا طرزِ معین کر دیا۔ اس حکمران کی پہلی کوشش ۱۱۹۵ء میں قطب مسجد تھی۔ یہ تعمیری نقطہ نظر سے اہم نہیں تھی۔ لیکن چند سال بعد ۱۱۹۹ء میں جب یہ طے کیا گیا کہ ایک بڑا حرمِ امروہ مغرب (کعبہ) کی جانب تعمیر کیا جائے تو یہ حتمی طور پر نیا تھا جس کو ہندوستان میں اسلامی اثرات کی پہلی تعمیر کہا جاسکتا ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ ایک حیرت انگیز تعمیری کارنامہ جس کا مسلمان ہی تصور کر سکتے تھے، وجود میں آیا جسے قطب مینار کہتے ہیں، یہ قطب مسجد کے ایک حصے پر تعمیر کی گئی ہے۔ اس کے تھوڑے دن بعد ۱۲۰۵ء میں آجیر میں ایک مسجد تعمیر ہوئی جسے ڈھائی دن کا جھونپڑا کہا جاتا ہے۔ اس کا پلان بھی دہلی کی مسجد کے مانند ہی تھا۔ یہ تینوں عمارتیں ایک ایسے گروہ سے تعلق رکھتی ہیں جو ۱۱۹۵ء اور ۱۲۰۵ء کے درمیان تعمیر ہوئی تھیں اور جو تعمیری کوششوں کی ایک اہم دہائی سے تعلق رکھتی ہیں جس میں اسلامی تعمیر کی بنیاد ہندوستان میں رکھ دی گئی۔

یہاں ایک اہم تخلیقی اور ثقافتی رجحان کا بیان کر دینا ضروری ہے جو دہلی میں داخل ہو رہا تھا۔ جس سے وہ تجربے، علم اور وہ محرکات ظہور میں آئے جن کی وجہ سے ایسے حیرت انگیز کارنامے مؤثر طریقے پر ممکن ہو سکے۔ ان کا ناموں اور شاہکاروں کا بغور مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مغربی ایشیا میں اس زمانے میں جو ایک تعمیری تحریک چل رہی ہے ان کا اس سے بہت قریبی تعلق ہے۔ یہ تعمیری تحریک سلجوقیوں کا فنِ تعمیر تھا جن کی سلطنت کا مرکز ایشیائے کوچک میں تھا جو تیرہویں صدی عیسوی میں ختم ہو گئی۔ یہ اختتام اُس وقت ہوا جب اس کے اثرات ہندوستان کی سرحد پر پہنچ گئے تھے۔ یہی وہ زمانہ تھا جب مسلمان دہلی میں قوت حاصل کر رہے تھے۔ یہ تعلق اور یہ امر خیال میں رکھتے ہوئے کہ اس کے اثرات

ان تعمیرات پر بہت واضح ہیں جو فاندانِ غلامان کے حکمرانوں نے دہلی کے اسلامی دارالحکومت میں کیں۔ یہ بات مناسب ہوگی کہ سلجوقیوں کی ترقی اور ان کی نمایاں تعمیری صلاحیت کا کچھ تذکرہ کر دیا جائے۔

بارہویں صدی کے کسی زمانے میں وسطی ایشیا کے کچھ خانہ بدوش اپنی فطری تحریک سے متاثر ہو کر اور اپنے لیڈر سلجوق کا نام اختیار کر کے بڑی تعداد میں ادھر اُدھر پھیل گئے۔ جس طرح پرندے موسم کے ساتھ پھیل جاتے ہیں ان کا رجحان مغربی کناروں کی طرف زیادہ تھا۔ اس ترقی کے دوران جو لوٹ مار اور تباہی سے بھری ہوئی تھی، انہوں نے عرب خلیفہ سے شام چھین لیا اور اسی کے ساتھ وادی کے اہم اسلامی انتظامیہ سے اس کا ترقی یافتہ اور برتر کلچر بھی حاصل کیا۔ آخر میں یہ لوگ ایشیائے کوچک میں آباد ہو گئے جہاں اناطولیہ میں انہوں نے ایک زبردست سلطنت اور ایک نمایاں اور اہم تہذیب کی بنیاد ڈالی۔ ان لوگوں نے قسطنطنیہ کو اپنا دارالسلطنت بنایا اور وہاں ان کو ایک فن کارانہ ماحول حاصل ہوا تو انہوں نے بڑی تیزی سے اپنے وطن میں ایک ایسا طرزِ تعمیر پھیلایا جو بہت زیادہ سجا ہوا تھا۔ جس میں تعمیر کی سبھی خوبیاں پائی جاتی تھیں۔ اس کی تصدیق اس زمانے کے محل، مسجدیں، مدرسے اور شاہی سرسرائیں کرتی ہیں۔ یہ غیر مہذب رگستانوں کی لوگ تھوڑی مدت میں اپنے تعمیری فن کو ترقی دینے کے قابل کس طرح ہو گئے جو اتنے عروج کو پہنچ گیا؟ اس سوال کا جواب کچھ غیر معمولی حالات کو سمجھنے سے مل جائے گا۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ ان کی تعمیری تخلیقات خود ان ہی کی ایجاد کردہ معلوم ہوتی ہیں۔ جس میں کسی قسم کی پہلی روایت کا وجود نہیں پایا جاتا۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ سلجوقی اسلامی فن کے اصولوں سے ناواقف تھے۔ یہ اصول تو انہوں نے اس دین کو قبول کرنے کے ساتھ ہی وراثت میں پائے تھے لیکن ان کی فطرت کچھ ایسی تھی کہ انہوں نے ان میں تازگی اور جدت پیدا کر دی جس کی وجہ سے ان اصولوں میں ایک نئی طاقت اور زندگی آگئی۔ اس کے ساتھ ہی ان کے مائے کا انتخاب اور اس کا استعمال بھی اتنا ہی فن کارانہ اور نچتر تھا۔ ان کی معماری سے ان کا تکنیکی تجربہ ظاہر ہوتا تھا۔ یہ تجربہ انہوں نے اپنے منتخب ملکوں کے ان کھنڈروں سے حاصل کیا تھا جن کے آثار اب بھی موجود تھے اور جو رومی طریقوں اور طرز پر تعمیر ہوئے تھے۔ رومیوں کے آثار اور قاعدے قانون اب بھی جاری و ساری تھے۔ حالانکہ ان کے بنانے والے کبھی کے ختم ہو گئے تھے۔ اس طرح یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ سلجوقیوں کے تحت تیرہویں صدی میں جو فنِ تعمیر ارتقاء پذیر ہوا تھا، اس میں دو متضاد اثرات کام کر رہے تھے۔ ایک طرف تو ایشیائیوں کی تختیلی پیش بینی تھی اور دوسری طرف لاطینیوں کا سائنسی درک تھا۔ پہلے اثر کے تحت ثقافتِ نبر

اس میں وہ سجاوٹ یا مصلح کاری تھی جو کہ سفید سنگ مرمر اور مرمر پتھر کی ملاوٹ سے کی گئی تھی۔ جس
 میں بہت ہی نازک دائروں کے نمونے اور ان میں بہت ہی باریک اور مشکل اقلیدسی نمونے بنائے گئے
 تھے جو سب ہی مشرقی رجحانات کا پتہ دیتے ہیں۔ دوسرے اثر کے تحت انہوں نے ہیرودوٹین —
 (Herodotus) طرز پتھروں کے جلنے کا اختیار کیا۔ جس کے سبب سے ان کے مزاروں نے
 ٹھوس دیواریں، اونچی اونچی محرابیں اور نہایت حسین طاق تعمیر کئے جو سلجوقیوں کی محل سراؤں کے بال
 میں بنائے گئے ہیں۔ یہ بات اہم ہے کہ اس قسم کی بڑی تعمیرات میں خاص طور سے مرعوب کر دینے والی
 محرابیں گو تھک گرجوں کے منبروں کی ہم زمانہ ہیں اور ان سے ایک عجیب قسم کی مماثلت رکھتی ہیں۔ مغربی
 ایشیا کی تعمیرات کا اس وقت بھی انداز تھا کہ تیرہویں صدی میں منگول بڑے اور اس عالم گیر تباہی کی
 ابتدا ہوئی۔ جس سے ایک فن اور ساتھ ہی ایک سلطنت ختم ہو گئی۔ لیکن اس کے کچھ پہلو ایسے ہیں جن کے
 متعلق کہا جاسکتا ہے کہ اس تباہی نے مشرق اور مغرب کے درمیان ایک ثقافتی پُل بنانے کی کوشش کی۔
 منگولوں کے اسماعیلی کا، جس سے ملک اور تہذیبیں تباہ اور آبادیاں ختم ہو گئیں، ایک اثر یہ
 ہوا کہ خصوصی علم اور فنی مہارت مخصوص ہو گئی۔ وہ پناہ گزین جو اس وبا سے عام سے بچ رہے، اکثر اپنے
 اپنے فن اور علم کے ماہر تھے، وہ لوگ ان ملکوں کی طرف چلے گئے جہاں اس حملے کے اثرات نہیں پہنچے
 تھے۔ خوش قسمتی سے دہلی بھی ایسا ہی بڑا امن اور محفوظ علاقہ تھا۔ وہ فن کار جو تعمیر کے فن میں ماہر
 تھے اور جنہوں نے سلجوقی اثر کے تحت اپنے فن میں مہارت حاصل کی تھی۔ اس ترقی پذیر دار الخلافہ میں
 آکر آباد ہو گئے اور ساتھ ہی ان کو یہاں ایسے مرقی بھی مل گئے جو اپنی ترقی پسندانہ کار و درویشوں اور
 تعمیرات سے ایک ثقافتی لیڈری کا بنیاد ڈال رہے تھے۔ یہ کہانی پرانی دہلی اور اس کی عمارتوں کے
 پتھروں پر لکھی ہوئی ہے جہاں یہ ابتدائے اسلامی عہد کی عمارتیں اب بھی باقی ہیں۔ قطب مسجد کے پہرے
 اور قطب مینار کی سطح کی تعمیر اور اس کے بعد جتنی عمارات تعمیر ہوئیں ان سب میں یہ بات دیکھی جا
 سکتی ہے۔ شروع میں تو تعمیر کی یہ خصوصیت اتنی واضح نہیں ہے لیکن جیسے جیسے یہ طرز آثار ثقافتی
 ہوا، یہ خصوصیت واضح اور نمایاں ہوتی گئی۔ جیسا کہ علاقائی دروازے سے ظاہر ہے جو قطب کے
 علاقے میں واقع ہے۔ لیکن جیسے جیسے اسلامی طرز کی تعمیریں بڑھتی گئیں اور دہلی کے مزاروں کا ان کو
 سرپرستی حاصل ہوتی گئی ویسے ویسے سلجوقی اثر کم ہوتا گیا اور ایک دوسری تعمیری تحریک نہ صرف یہ کہ
 اس میں شامل ہوتی گئی بلکہ آئندہ اس پر چھا بھی گئی۔ اس تعمیری تحریک کو ایرانی فن تعمیر سے
 شیرازہ

تعمیر کیا جاسکتا ہے جس کی تشکیل پندرہویں اور سولہویں صدی کے تیموری حکمرانوں کے زمانے میں ہوئی۔ اس کا اظہار محرابوں کی شکل اور ان کے طرز تعمیر سے بخوبی ہوتا ہے۔ گھوڑے کے فصل کی شکل کی محرابیں، جو سلجوقی طرز کی ہیں وہ زیادہ فاصلے کو گھیرنے کے لئے قابل اطمینان ثابت نہیں ہوئیں۔ دور کے ستونوں کو مٹانے کے لئے کوئی نئی اور زیادہ مؤثر چیز درکار تھی۔ اس قسم کی محراب نے جس کو ٹیوٹر (Tutor) محراب کہا جاتا ہے، اس شکل کو مل کر دیا۔ یہ محراب تیموریوں کے دور کی عمارتوں میں بہت پائی جاتی ہے۔ لیکن شمالی ہند میں اس قسم کی عمارتوں کا استعمال کچھ جھجکتے ہوئے کیا گیا اور وہ تھا بھی زیادہ تر تجرباتی۔ ہندوستانی معمار اس کی خوبیوں اور اہلیتوں کے بارے میں مشکوک تھے۔ اور اسے زیادہ مضبوط بنانے کے لئے بیچ میں ایک شہتیر کا استعمال کرتے تھے جو ہندو روایات کے ساتھ ختم ہو چکا تھا۔ یہ محراب اور شہتیر کا استعمال چودھویں صدی کے تفتقوں کی عمارتوں میں آسانی سے دیکھا جاسکتا ہے۔ لیکن یہ ایک معقول اور سائنسی طرز تعمیر سے روگردانی تھی۔ اس لئے چار مرکزی محرابوں کا طرز تعمیر بغیر کسی سہارے کے جلد ہی استعمال کیا جانے لگا۔ جیسا کہ سیدوں اور لودھیوں کا مسجدوں اور مقبروں سے ظاہر ہوتا ہے (پندرہویں اور سولہویں صدی میں)۔ لیکن اس کا غیر یقینی انداز جیسا کہ پہلی مرتبہ اس کا استعمال ہوا۔ اور جس کا اظہار اس کے خطوط اور دائروں سے ہوتا ہے۔ معلومات افزا ہے جس کا نشان موٹھ کی مسجد کے چہرے کی محرابوں سے ملتا ہے جو سولہویں صدی کے ابتدائی زمانے میں تعمیر ہوئی تھی۔ شیر شاہ کے پرجوش معماروں کے زمانے تک اس طرز کی تکمیل نہیں ہوئی جیسا کہ قلم کہنے کی مسجد سے ظاہر ہوتا ہے۔

اس مرحلے تک پہنچنے سے پہلے دہلی کے علاقے کی تعمیرات میں ایران کے قوی فن کا غیر محسوس طور پر اضافہ ہوتا جا رہا تھا۔ اس کا ایک سبب تھا اس پڑوسی مملکت (ایران) کی طاقت میں اضافہ تھا اور دوسرا سبب دہلی کی سلطنت کی کمزوری تھا۔ ایرانی سلطنت کے تعمیری رجحان میں ترقی کے باوجود ہندوستان پر اس کا اثر دیر میں ہوا۔ اس کا سبب ایک تو نسلی مزاج کا فرق ہے اور دوسرے تکنیکی تصورات کا اختلاف۔ ایرانی فن کاروں کی فطانت ایک مخصوص قسم کا ہے اور ان کی مسلسل کوشش کی اہلیت میں یہ بات پوشیدہ ہے جس کا اظہار وہاں کے کپڑوں اور مٹی کے برتنوں کی نزاکت اور آرائش و تزئین سے ہوتا ہے۔ تعمیرات کے میدان میں مسئلے کے ظاہری استعمال سے بھی یہ فطانت ظاہر ہوتی ہے۔ مثلاً جبکہ دارماٹوں کا استعمال۔ یہاں تک کہ ان کا فن چمک دار رنگوں کے استعمال ثقافت نبر

میں زیادہ صرف ہوتا ہے بہ نسبت تعمیری فنونوں کے۔ ہندوستان کے ماہر معماروں کو اس قسم کی دستکاری اپنی طرف زیادہ متوجہ نہیں کرتی تھی۔ کیونکہ وہ اپنی عمارتوں میں ایک بڑی مدت سے بڑے بڑے ٹھوس پتھر استعمال کرتے آئے تھے جسے ایک بھاری صنعت سے تعمیر کیا جاسکتا ہے اور جس میں ہتھوڑے اور چھینی کے استعمال سے حسن اور خوبصورتی پیدا کی جاتی تھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہتھوڑے ہمارے عرصے میں تیموریوں کے شوخ رنگوں مگر کم ٹھوس تخلیقات کی جگہ سلجوقیوں کے زیادہ بنیادی فن نے لے لی۔ لیکن زیادہ مدت نہیں ہو رہی کہ اسلامی تعمیرات کی خصوصیات گنبد اور محراب جس کو کہ ایرانی معماروں نے عملی طور پر استعمال کیا تھا، ہندوستانی معماروں نے بھی اس کو قبول کر لیا۔ اور اس میں وہ تمام ایرانی طریقے اور مصلے استعمال کرنے لگے۔ جب مغلوں کے ہاتھ میں ملک کی باگ ڈور آئی تو پھر تمام ثقافتی امور کے مفہوم ہونے کی تکمیل ہو گئی اور ایرانیات نمایاں ہو گئی۔ پھر بھی شہنشاہ اکبر کے زمانے میں اس کے ذاتی اثر کی وجہ سے کچھ عرصے کے لئے ہندوستان کا قدیم طرز تعمیر ہتھوڑا سا پھر ابھرا۔ جیسا کہ قلعہ آگرہ اور فتح پور سیکری کے شہر کی تعمیرات سے ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن اس میں بھی ایرانی طرز دبا ہوا ضرور مل جاتا ہے۔ اس کے بعد شاہ جہاں کی سرپرستی میں چمک دار پتھروں، دوہرے گنبدوں اور صفوی عہد کی گہری محرابوں کی صورت میں ایرانی طرز کا اچھا پھر ہوا۔ جو کہ اصفہان اور تبریز کے شہروں میں پائی جاتی ہے۔ یہ طرز یہاں بھی بہ کثرت پائی جانے لگیں۔ لیکن ان میں وہ چمک دار رنگ نہیں پائے جلتے اور ان میں سنگ مرمر اور نرم پتھر کا استعمال کیا گیا ہے۔ اس طرز کی انتہا مشہور عالم مقبرہ تاج محل کی صورت میں ہوئی۔

خلاصہ یہ کہ جب ہندوستان کی عظیم مقبوری اور سنگ تراشی اور تعمیری صلاحیتوں کا اسلامی ملکوں کے حسین فن تعمیر سے امتزاج ہوا جو پچھ کاری، کاشی کاری، فرصع کاری، محراب تراشی اور گنبد سازی پر مشتمل تھی تو دیرانے باغ بن گئے اور میدانوں نے اعتماد الدولہ، لال قلعے اور تاج محل کی شکل اختیار کر لی۔ ایچورا اور اجنٹا کو اگر تلاش حسن اور مفکرانہ جذبہ پرستش کا مظہر کہا جاسکتا ہے تو مغل عمارتوں اور خصوصاً تاج محل کو حسن کی یافت اور عشق کے سوز و گداز کے مظاہر کہنا صحیح ہوگا۔ ان مختلف تہذیبوں کے امتزاج کے حسین نتائج صرف ہماری تعمیرات ہی میں نہیں بلکہ ہماری معاشرت میں، رہن سہن میں، لباس اور طریقہ زندگی میں زبان اور ادب انظار اظہار میں، ادب اور علوم میں غرض ہر چیز میں نمایاں ہیں اور اس کی وجہ سے ساری دنیا کے سامنے ہمارا سر بلند ہے، ہماری تہذیب اونچے ہے اور ہمارا کلچر بے نظیر ہے۔

کشمیری لوک شاعری — ایک جائزہ

کشمیری لوک شاعری پر کچھ کہنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اُس تعلق اور رشتہ کی وضاحت کی جائے جو کشمیری شاعری اور یہاں کی لوک شاعری میں صدیوں سے قائم و دائم رہا ہے۔ کشمیری زبان کی ایک بڑی خوش نصیبی یہ رہی ہے کہ اس میں قریب قریب چھ سو سال کا شعری ادب بر استثنائے ایک خاص دور کے موجود ہے۔ اس شعری سرمایے میں سے کچھ حصہ قلم بند ہو چکا ہے اور اس کا کچھ حصہ سینہ بہ سینہ ایک نسل سے دوسری نسل تک منتقل ہو کر ہم تک پہنچا ہے۔ کشمیری شاعری کی ایک اور خوش نصیبی یہ رہی ہے کہ کشمیری شعرا کا بیشتر کلام ہمیشہ ور اور شوقیہ گلانے والوں کے بھی محفوظ رکھا ہے۔ کوئی بھی موقع محل ہو، کوئی بھی تقرب یا مفصل ہو، ان شاعروں کا کلام بڑی عقیدت، شوق اور احترام کے جذبے کے ساتھ گایا اور سُنا جاتا رہا ہے۔

ان حالات اور ماحول میں جب کہ تحریر شدہ شاعری اتنی مقبول اور ہر دل عزیز رہی ہو، کشمیری لوک گیتوں کا ایک بہت بڑی تعداد میں وجود میں آنا اچنبھے میں ڈال دیتا ہے اور لوک گیتوں کا کوئی بھی محقق اس صورت حال سے درلہ حیرت میں پڑ سکتا ہے۔ یہ محقق دیکھ سکتا ہے کہ کشمیری زبان و ادب کا دامن لوک گیتوں کے رنگ رنگ لعل و جواہر سے ویسے ہی سجا سجا یا اور مزین ہے جیسے کہ اس کی شاعری کی وجہ سے ہے بلکہ یہ حقیقت پوری طرح نمایاں ہو جاتی ہے کہ کشمیری زبان کے شعری سرمایے پر یہاں کی لوک شاعری اور لوک سنگیت کا ایک گہرا اور ہمہ گیر اثر موجود ہے۔ کشمیری زبان کے بہت سے معروف، غیر معروف اور گمنام شاعروں کا کلام اُسی انداز، اُسی طرز اور اُسی دھن میں گایا جاتا ہے جو خالصتاً لوک انداز، لوک طرز اور لوک دھن ہے۔ سامع یا قاری کو بعض اوقات یہ فیصلہ کرتے ہوئے غماض و شک

بڑی وقت پیش آتی ہے کہ وہ جو کچھ سن رہا ہے وہ کوئی لوک گیت ہے یا کسی جاسنے پھانے شاعر یا شاعر کا کلام۔ حیرتوں کے پہلے دور کے لوک گیت سلجھ آتی مال کا خالص انسانی اور زمینی عشق پر مبنی کلام، محمود گامی کے کچھ عشقیہ گلنے اور ہجور کی چند ابتدائی غزلیں بھی بعض اوقات بالکل ہی لوک شاعری کے زمرے میں شامل نظر آتی ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ میرا یہ نظریہ تقادوں کی رائے میں محض نظر ہو، لیکن جہاں تک میرے مطالعہ اور تحقیق نے میری دہری کی ہے، اس قسم کی شاعری اگر اپنے دور میں یا اب بھی قبول عام حاصل کرتی رہی ہے، اس کی ایک بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ یہ شاعری موضوع اور محبت کے اعتبار سے لوک شاعری سے گہرا تعلق رکھتی تھی۔ کشمیری شاعری کا ذرا ڈھب کر مطالعہ کرنے سے یہ حقیقت بھی عیاں ہوتی ہے کہ ہمارے اکثر شاعروں نے لوک شاعری کی مقبولیت کے پیش نظر اراداً اپنی شاعری لوک دھنوں کی اساس پر لکھی۔ اور اس شاعری کو لوگوں نے قبول عام بخش کر اپنے دلوں میں جگہ دی۔ مثال کے لئے اسی ایک گیت کو لے لیتے رہے۔

اچھ بڑشو جگر گوشہ

اچھ بڑشو دل آدم

ایک خود رو پھول کو محبوب سے مشابہ کر کے اسے اپنے جگر کا گلزار (محبت کی شدت) ملاحظہ فرمائیے) کہنا اور محبوب کو اپنے پیاد و محبت کا واسطہ دینا خالصتاً ایک لوک انداز ہے اور حق تو یہ ہے کہ آج سے کوئی تیس سال پہلے یہ گیت یہاں جتنا مقبول و معروف تھا، اس کے پیش نظر میں اسے ایک لوک گیت ہی سمجھا تھا۔ اس گیت کا موضوع، موضوع پیش کرنے کا انداز اور اس کی دھن تک بالکل "لوک" ہے۔ ۱۹۵۶ء میں جب میں ریڈیو کشمیر کے لئے مشہور صوفی شاعر صدیق میر کا ایک انٹرویو ریکارڈ کر رہا تھا۔ انہوں نے اپنے استاد کا ذکر چھپرتے ہوئے بتایا کہ یہ گیت ان ہی کے استاد کا تھا۔

کشمیری شاعری میں فانیٹ پر بہت زور دیا جاتا رہا ہے۔ اور اب جب کہ جدید شاعری کا دور دورہ ہے۔ اس بات پر بڑی گراں گم بحث ہوتی ہے کہ شاعری وہ ہے جو گائی جاسکے یا شاعری اسے سمجھیں جو صرف پڑھنے کی چیز ہو۔ کچھ میں چلے اور روایت سے بغاوت کے قائل شاعروں کے علاوہ باقی سبھی شاعر اسی شاعری کو درخود اعتنا سمجھتے ہیں جیسے گایا جاسکے اور جو لوگوں میں مقبول ہو سکے۔

Love Lyrics

لہ

شیرازہ

کثیر شاعری میں غنائی پہلو پر زور دینے کی روایت بھی ایک جانی بوجھی کوشش کا نتیجہ ہے اور یہاں کے شاعروں کی یہ شعوری کوشش رہی ہے کہ اُن کی شاعری کی اساس یہاں کی لوک شاعری کی مقبول اصناف 'چھکھی'، 'دُف'، 'پد'، 'سہ مصری'، 'لول گیت' وغیرہ پر رکھی گئی ہو۔ اس شعوری کوشش کی وجہ سے ہماری شاعری کا بیش تر حصہ یہاں کے عوامی اور لوک مزاج کے بہت قریب رہا ہے۔ کثیر شاعری پر یہاں کی لوک شاعری کے اثر کا ذکر تفصیل سے کیا گیا تاکہ یہاں کے لوک گیتوں کی ہمارے ادب میں اہمیت پر کسی حد تک روشنی پڑ سکے۔

یہ خیال اب ایک مستند حقیقت کی شکل اختیار کر چکا ہے کہ لوک گیت انسان کی اُن تھک محنت کا منطقی نتیجہ ہیں۔ اس خیال کو یوں واضح کیا جاتا ہے۔ انسان ابتدائے آفرینش سے محنت کرتا آ رہا ہے۔ اُس نے ہمیشہ غیر موافق اور ناسازگار قدرتی حالات کا مقابلہ کیا ہے۔ جہد و لباقا کی کوشش میں کبھی اُسے جیت حاصل ہوئی ہے اور کبھی شکست۔ اپنی جیت پر کبھی وہ ہنسا ہے اور اپنی ہار پر زار و قطار رویا ہے۔ زندگی کو بہتر بنانے کی ازلی خواہش اور ارمان کو پروان چڑھاتے چڑھاتے اُس نے زندگی کے روزمرہ معمولات کو بھی آگے چلایا ہے۔ انسان کی یہ بے انت محنت اور غیر موافق قدرتی حالات کے خلاف اُس کی یہ شان دار جنگ اب بھی جاری ہے اور اسی ختم نہ ہونے والی محنت اور جنگ کے نتیجے میں لوک گیت جنم لیتے ہیں۔

انسان نے اپنی تکان، ماحول سے اکتا کر تنگ آنے، لڑکر ہارنے اور ہار کر پھر جیتنے کے عمل کے دوران اپنے سینے میں محفوظ اُن ارمانوں اور آرزوؤں کو زبان دی ہے جو اسے انسان بناتے ہیں۔ اور اس زندگی کو زندہ رہنے کے قابل بنائے رکھتی ہیں۔ محنت کے دوران اُونچے یا دھیمے سُروں میں گانے سے تکان کم محسوس ہوتی ہے۔ کیونکہ ایسا کرنے سے انسان محنت کی ایک رنگی، ماحول کی یکسانیت اور جذبات کی باغیانہ کڑوٹیں انسان تھوڑی دیر کے لئے بھول جاتا ہے اور وہ ایک قسم کا فرار حاصل کرتا ہے۔ اس فرار میں فرار اور سکون ہوتا ہے۔ حالات کا زیادہ شد و مد سے مقابلہ کرنے کا جذبہ ہوتا ہے۔ زندہ رہنے اور زندگی کو بہتر بنانے کا شدید ارمان ہوتا ہے۔ اس کیفیت میں انسان اپنے فرائض سے غافل ہو کر ایک جامد وساکت جانور بننے کی خواہش نہیں رکھتا بلکہ وہ ایک متحرک اور برق رفتار قوت بن کر زندہ رہنے کا حوصلہ رکھتا ہے۔ یہ الفاظ دیگر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ایسے گیت انسان میں زندگی کا ایک مثبت اور رجائی تصور پیدا کرتے ہیں اور اسی تصور پر کہیں بھی منفی یا قنوطی احساس کی ثقافت نبر

پر بھائیال بھی نہیں پڑتیں۔

دوسری زبانوں کے لوگ گیتوں ہی کی طرح کشمیری لوگ گیت بھی کشمیر میں رہنے والے لاکھوں لوگوں کے غموں، دکھوں، ہنسی خوشی، کھیل کود، طنز و مزاح، فکر و خیال اور انسانی جذبات کی نمائندگی کرتے ہیں۔ ان گیتوں کی سب سے بڑی خصوصیتیں ان کی آفاقی رواداری، ایک مرتجان و مرتج قسم کا تصور، مذہبی تعصب سے بالاتر کردار اور انسان دوستی کی عظیم اور شاندار روایات ہیں۔ تنگ نظری تعصب، فرقہ پرستی یا کوئی ایسا سفلی جذبہ انہیں چھو کر بھی نہیں گیا ہے۔ ہر کتاب ہے کہ یہ بات دوسری زبانوں کے لوگ ادب کے بارے میں بھی صحیح ہو۔ کیونکہ انسان، وہ چاہے جہاں بھی ہو، جیسا بھی ہو انسان ہی رہتا ہے۔ ملکی، ملی، مذہبی اور نسلی فرق ہونے سے باوجود انسان کی بنیادی جبلتیں ایک سی ہیں۔ اُس کی انسانی قدیریں مشترک ہیں۔ اور جب یہی انسان اپنی زندگی کے اعلیٰ اور ارفع جذباتی لمحوں میں واقعی انسان بن جاتا ہے تو اشرف المخلوقات کہلاتا ہے۔ ان لحظات میں وہ اُن احساسات اور خیالات کو زبانِ بخشش ہے جو انسانیت کے تاج کے چمک دار نعل و گوہر بن جاتے ہیں اور جن کی چمک دیکر تعصب، تنگ نظری اور دوسرے سفلی جذبات کے اندھیار سے میں اعلان کرتی رہتی ہے کہ انسان ایک ہے، انسان عظیم ہے اور وہ اس کائنات کی سب سے بڑی حقیقت ہے!

کشمیری لوگ گیتوں کی کئی مروجہ اصناف ہیں۔ ان میں سے روٹ، پیندہ، ہاتھ، ورن، دن، لڑی شاہ، منزل، ہاتھ، شرمی، ہاتھ، چھکری اور ورن وغیرہ شامل ہیں۔ ان اصناف کے علاوہ کچھ ایسے گیت بھی ہیں جو موضوع اور خیال کے اعتبار سے نظم نگاری کی قدیم ترین صورت نظر آتے ہیں۔

کشمیری لوگ گیتوں کی مختلف اصناف اپنے اپنے اوقات اور موقع محل کی مناسبت سے گائی جاتی ہیں۔ منزل، ہاتھ وہ گیت ہیں جنہیں اُردو میں لوریاں اور انگریزی میں لوکے بیز (Love Songs) کہتے ہیں۔ بچوں کو سلاتے وقت مائیں اکثر گاتی گنگنا تی ہیں اور یہ ایک آفاقی چیز ہے۔ ایک کشمیری لوری میں ماں اپنے بچے کو سلاتے وقت اُس کی لمبی عمر، زندگی میں اچھا رتبہ حاصل کرنے اور شکھ اور شانتی کے ساتھ رہنے کا تصور پیش کرتی ہے۔ بچے کو کان کی بالی سے تشبیہ دے کر ماں کہتی ہے کہ

او میرے کان کے بالے۔ میں تجھے جھلاؤں گی

او میرے ہن کے کتورے۔ دیکھ سو میں تیرے لئے گا رہی ہیں

میں تیرے رہن سہن اور زندگی کا سامان کروں گی

اور تیری کیا پلٹ دوں گی !
میں تجھے اٹلس و کنخواب کے کپڑے پہناؤں گی
اور تیرے لئے انڈوں کا سالن بناؤں گی

لوریوں کے بعد بچوں کے گیت آتے ہیں۔ ان میں سے بعض گیت ایسے بھی ہیں جن کا کوئی خاص مقصد نہیں۔ یہ گیت بعینہ ویسے ہی ہیں جیسے انگریزی میں Non Sensical Rhythems ہوتی ہیں۔ مثلاً یہ گیت :-

اگرے مونجے
تارے مونجے
سر پر کیا؟
سونے کی ٹوپی
اُس پر کیا؟
سونے کی ناشپاتی
تیری سوتیلی ماں کی
دائیں ٹانگ ٹوٹ گئی

اس گیت کی پہلی دو سطریں بالکل بے معنی ہیں۔ باقی سطروں میں ایک معنی تو ہے لیکن سوائے اس کے کچھ سوتیلی ماں کو کوستے ہیں، کوئی اور مفہوم بننے نہیں پاتا۔ سوتیلی ماؤں کے تئیں نفرت کا یہ جذبہ کم و بیش سارے ہندوستان میں بچوں کا توں ہے۔ اور چونکہ سوتیلی مائیں (اکثر وہ واقعی سوتیلیاں نہ دکھائی ہوں) بچوں کو ہی سستا تی ہیں۔ اس لئے وہ بھی ان ہی کے طنز کا شکار بن گئی ہیں۔

اس وقت ہمارے ہاں بچوں کے گیتوں کی تعداد بہت کم ہے اور ان کی تعداد روز بروز گھٹتی جا رہی ہے۔ اس کی کئی وجوہ ہیں۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ کھیل کود کے جدید طریقوں نے ان گیتوں کو کم کرنے میں خاصا رول ادا کیا ہے۔ بچوں کے بیشتر گیت چونکہ کھیل کود سے متعلق ہی ہوتے ہیں اور نئے کھیلوں میں گیتوں کے لئے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ کارڈلے بوم۔ گورموج گور۔ ہارٹلے وغیرہ جیسے کھیل کود کے گیت ختم ہو رہے ہیں اور ان کی جگہ فٹ بال، ہاکی، کرکٹ اور دوسرے کھیل لے رہے ہیں۔ یہ نئے کھیل لے بچوں کے کھیل کود، جن میں گانے کے بول بھی استعمال ہوتے ہیں

اب ہمارے بچوں میں بہت مقبول ہوتے جا رہے ہیں۔ فلمی گیتوں کا اثر بھی بچوں کے گیتوں پر پڑا ہے۔ ان گیتوں کی مقبولیت اور ترسیل کے بے شمار ذرائع کی وجہ سے بچوں کے گیت لوگوں کے ذہنوں سے محو ہوتے جا رہے ہیں۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ ہمارے چھوٹے بڑے، عورت اور مرد چاہے وہ شہر والے ہیں رہتے ہوں یا دیہاتوں میں، اب زیادہ تر فلمی گیتوں پر ہی گزارہ کرتے ہیں۔ بلکہ یہ بھی مشاہدہ کیا گیا ہے کہ بعض بڑے لکھی مائیں اپنے بچوں کو سنانے وقت بھی کسی فلمی لوری یا گیت کا سہارا لیتی ہیں۔

لڈی شاہ ہماری لوک شاعری کی ایک اہم ترین صنف ہے۔ لڈی شاہ پیش کرنے والے لوک فن کا ذکر بھی لڈی شاہ ہی کہتے ہیں اور اسے ہمارے لوک ادب میں وہی درجہ حاصل ہے جو اب سے کچھ مدت پہلے یورپی ممالک میں بارڈل کو تھی۔ لیکن ہمارے لڈی شاہ اور بارڈل میں ایک نمایاں فرق بھی ہے۔ بارڈل اکثر کوئی عشقیہ داستان نظم کے روپ میں سنایا کرتا تھا اور طنز و مزاح سے بہت کم کام لیا کرتا تھا۔ لیکن لڈی شاہ کسی ملکی یا عوامی واقعہ یا کسی قدرتی حادثے یا کسی خاص (اور اہم) انسانی تجربے کو کچھ اس طرح اپنے سامعین کے سامنے رکھتا ہے کہ بیک وقت تین مقاصد پورے ہوتے ہیں :-

(الف) لوگوں کی تفریح کا سامان ہوتا ہے

(ب) یہ واقعہ یا حادثہ خالص لوک اور عوامی انداز میں سرکاری بیان بازی سے بالاتر ہو کر لوگوں تک آجاتا ہے اور ایک تاریخی اہمیت حاصل کرتا ہے جو درایتی تاریخوں سے زیادہ مستند اور صحیح بھی ہوتی ہے اور

(ج) اس واقعہ یا حادثہ کے پس منظر میں انسانی اور آفاقی حالات اور مصائب پر بعض اوقات مزاح کا رنگ پڑھایا جاتا ہے اور اکثر ان حالات پر ایک دہقانی قسم کا طنز ہوتا ہے۔

لڈی شاہ میں روزمرہ گھریلو حالات اور انسانی رشتوں کی پیچیدگیوں پر طنز و مزاح کا رنگ پڑھانے کے علاوہ اکثر اوقات ایسے کسی واقعہ یا حادثے کا ذکر ہوتا ہے جس سے زیادہ سے زیادہ لوگوں کی جسمانی ذہنی یا نفسیاتی زندگی متاثر ہو چکی ہو۔ کشمیر میں جب پہلی بار ہوائی جہاز آیا تھا، اُس موقع پر لڈی شاہ نے ایک گیت لکھا تھا جو اب بھی زبان زدِ عام ہے۔

ہوائی جہاز کشمیر میں آگیا

Barid Rustic

جس کسی نے بھی اسے دیکھا

اُس کی زبان سے استغفر اللہ نکلا!

زلزلہ، قحط، سیلاب، کوئی بہت ہی زبردست آگ، کوئی حملہ یا کوئی نیا تصور، زندگی کی کوئی نئی

کروٹ، کوئی سماجی یا اخلاقی خرابی اور بہت سے سیاسی موضوعات وغیرہ لدی شاہ کے کلام میں وقتاً

فوقاً جگہ پاتے رہے ہیں اور یہ سب ہم تک ایک خالص عوامی اور لوک مزاج کے ساتھ آتے رہے ہیں۔

۱۹۴۷ء میں کشمیر پر حملہ ہوا۔ رسل و رسائل کے ذرائع منقطع ہو گئے۔ ضروریات زندگی کی درآمد رک گئی۔

نمک بازار سے غائب ہو گیا۔ پہلے نمک چھ پیسے سے دو آنے تک سیر کرتا تھا اور اب لوگ دس روپے

سے سولہ روپے تک سیر خریدنے کے لئے تیار تھے۔ غرض ایسا قحط پڑا کہ اللہ والہ الحفیظ! لدی شاہ نے

اس واقعہ کو قلم بند کیا ہے

(۱) ذرا رک جاؤ۔ میری بات سُنو!

میں تمہیں نمک کے قحط کا قصہ سناؤں گا

خاوند اپنی بیوی سے بدگمان ہے

اور اُس نے گھریلو ضروریات کی چیزیں مقفل رکھی ہیں

وہ خود ہی چابی لے کر یہ چیزیں بیوی کو دیتا ہے

اس ڈر سے کہ بیوی کہیں اسراف نہ کرے!

ذرا رک جاؤ۔ میری بات سُنو!

میں تمہیں نمک کے قحط کا قصہ سناؤں گا



(۲) خاوند بیوی کے منع کرنے کے باوجود اپنی فتنہ پر اڑا ہے

اور وہ چوہے ہانڈی کی برابر نگہبانی کئے جا رہا ہے

کہ کہیں بیوی نمک کا کوئی ٹکڑا چھپا کر نہ رکھے

میں تمہیں نمک کے قحط کا قصہ سناؤں گا!

نمک کا قحط تو ایک عارضی حادثہ تھا۔ کسی سال جب فصلیں اچھی ہوتی ہیں اور کوئی اُن ہونی

ثقافت نمبر

بات نہیں ہوتی تو دیہاتوں میں بہت سی شادیاں رچائی جاتی ہیں۔ ہر طرف برائیاں نکلتی ہیں۔ گانے ہوتے ہیں۔ ضیافتیں ہکتی ہیں اور شادیوں سے متعلق پیشہ ور لوگوں کو ہاتھوں ہاتھ لیا جاتا ہے۔ (ایسے ہی لڈی شاہ کہتا ہے)

دیہاتوں اور شہروں میں شادیوں کی دھوم ہے
بیٹی والوں نے بیٹے والے کو کہلا بھیجا
کہ وہ برات لے کر سر پہر کو پہنچ جائیں !
ذہنچے تو شام کو برات کا سواگت طلاق کے کاغذ سے کیا جائے گا
دیہاتوں اور شہروں میں شادیوں کی دھوم ہے

لڈی شاہ اب بھی دیہاتوں اور شہروں میں اتنا مقبول اور ہر دل عزیز ہے کہ لوگ جوں ہی اُسے کہتے ہوئے دیکھتے ہیں تو اُن کے چہرے اپنے آپ کھل اُٹھتے ہیں اور وہ لڈی شاہ کے ارد گرد جمع ہو کر اُس سے گانے کی فرمائش کرتے ہیں۔ اُس کا طنز و مزاح سن کر وہ کچھ دیر کے لئے تفریح حاصل کرتے ہیں۔ ہنستے ہیں۔ خوش ہوتے ہیں۔ حالانکہ اکثر موقعوں پر ان ہی لوگوں پر طنز بھی کیا جاتا ہے۔ لڈی شاہ صنف کی مقبولیت کا ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ آج کل بعض لوگ اس صنف میں ایک دوسرے پر ہجو لکھتے ہیں یا کسی بھی اچھے یا خراب سیاسی نظریے کا پرچار بھی کرتے ہیں۔ "آزاد کشمیر" ریڈیو اور ریڈیو کشمیر سرینگر سے اکثر سیاسی موضوعات پر لڈی شاہ نشر ہوتے ہیں۔ اور مجھے یہ کہنے میں ذرا بھی تاثر نہیں کہ یہ لڈی شاہ دونوں طرف کے سننے والوں میں خاصے مقبول ہیں۔

رڈو یا رڈوف اب سے چند سال پہلے تک خالص ایک نسوانی چیز تھا۔ لیکن ریڈیو کشمیر سرینگر کے موسیقی کے پروگراموں میں اسے اب ایک خاص جگہ حاصل ہے اور اسے عورتوں سے زیادہ مرد کلاکار ہی گاتے ہیں۔ اس کے باوجود یہ حقیقت پھر بھی اپنی جگہ پر برقرار ہے کہ رڈوف پر اب بھی ہماہی ماؤں، بہنوں اور بیٹیوں کی اجارہ داری قائم ہے۔

رڈوف ماہ رمضان کی شاموں اور عید کے دونوں تیواروں پر گایا جاتا ہے۔ کبھی کبھار کچھ ایسا ماحول بندھ جاتا ہے کہ ایک ہی محلے میں عورتوں کی کئی ٹولیاں ایک ساتھ رڈوف گاتی ہیں اور ہر طرف گیتوں کی گونج پیدا ہوتی ہے اور سارا گرد و پیش ایک عجیب و غریب کیفیت کا حامل ہو جاتا ہے۔ ایسے ماحول میں کبھی دل کا غم بڑھ جاتا ہے اور کبھی انسان کی اپنی آرزوئیں اور تمناؤں اُسے زندگی کی تلخیوں کا احساس کرانے

ثقافت نمبر

کے باوجود یہ بھی یاد دلاتی ہیں کہ زندگی خود محبت ہے اور محبت زندگی ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ رُوف کشمیر کا لوک رقص ہے۔ لیکن میرے خیال میں یہ غلط ہے۔ عورتیں جب دو دھڑول میں بٹ کر رُوف گاتی ہیں تو وہ ایک دوسری کے کاندھوں پر ہاتھ رکھ کر ٹانگوں کو ایک خاص Rhythms پر جھلاتی ہیں۔ گلے کی لئے سے اس کا بعض اوقات کوئی سروکار بھی نہیں ہوتا۔ اس ذرا سی حرکت کے لئے اسے رقص کا سزاوار قرار دینا محض نظر ہے۔

رُوف کے گیتوں کے موضوع میں خاص تنوع اور رنگارنگی پائی جاتی ہے۔ زیادہ تر موضوع ایک عورت کی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں۔ عورت کی زندگی میں جو خاص مرحلے اور مقام آتے ہیں، اُن میں اُس کا بچپن، میکہ، سُسرال، محبت، نفرت، جینا مرنّا اور کئی دوسری چیزیں آتی ہیں۔ ہمارا رُوف ان سبھی مرحلوں کا احاطہ کرتا ہے۔ اور کشمیری عورت کبھی تہمتے لگاتی اور خوشی میں ٹیلیں بھرتی تو کبھی آنسو بہاتی اور اپنی دکھ بھری زندگی کا ماتم کرتی ہوئی نظر آتی ہے سُسرال میں ساس سُسر اور نند بھانجروں کے ہاتھوں تنگ آئی ہوئی ایک کشمیری بہو کا یہ روزِ نادھونا ایک رُوف گیت کا موضوع ہے۔

باغ میں جاتے ہی میں نے سفید گلابوں کی جھاڑی کو سینچا

یہاں سے نکلی کر میں منگھٹ کی اور چل دی

وہاں مجھے اپنا باپ ملا

وہ مجھے اپنے گھر لے گیا

جن سیرھیوں پر میں نے قدم رکھا

اُس نے ان پر پھولوں کی ورشا کی

وہ مجھے اپنے کمرے میں لے آیا

اپنے رنگ دار کمرے میں اُس نے مجھے سنگھاسن پر بٹھا دیا

میری دائیں اور اُس نے ایک برتّا ہوا طوطا رکھا

اور بائیں طرف ایک جلتی ہوئی شمع

میرے سامنے اُس نے قرآن کھولا اور اُسے پڑھنے لگا

میں نے دھیرے دھیرے اُسے اپنا راز بتانا شروع کیا

اور اس کے ساتھ ہی میری آنکھوں سے آنسوؤں کی جھڑی لگ گئی

اُس نے کہا :

”بیٹی یہ سب کچھ برداشت کرنا ہوگا!“

ہمارا آج کا زیادہ تر رُوف معروف شاعروں کے کلام تک ہی محدود ہو کر رہ گیا ہے۔ کہیں کہیں اکاؤنٹ لوک گیت کے ساتھ ہماری مائیں بہنیں اور بیٹیاں اکثر کسی مشہور شاعر کے گیت گاتی ہیں لیکن اس کے باوجود آپ بھی خالص لوک رُوف میں کئی چیزیں موجود ہیں۔ ان گیتوں میں جو بے ساختگی، سادگی، گہرائی اور جذبات کا پورا مد و جزر موجود ہے۔ وہ ان گیتوں میں بھول کر بھی اُس نے نہیں پاتا، جو ہمارے کچھ شاعر جان بوجھ کر اس صنف میں خیال آرائی کرتے وقت پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ذیل کی مثال سے پتہ چلے گا کہ اس صنف میں کتنی گہرائی، سادگی اور جذبے کی بے ساختگی موجود ہے۔

چاند نکلا

ریحان کے پودے پر شبنم گری

او چاند

آ اور بے کسوں کی خبر لے !

دیکھ جن کے بھائی ہوتے ہیں

وہ اُن کی خبر لینے آتے ہیں

اور جس کے بھائی نہیں ہوتے

وہ دُور دُور تک راستے تھکا کرتی ہے

اور چاند

آ اور بے کسوں کی خبر لے !

دھان کی پیڑیاں لگاتے وقت اور اس کے بعد فاضل گھاس پات کو دھان کے کھیتوں سے الگ کرنے کے عمل کو کشمیری میں ”نیندہ“ کہتے ہیں اور اس عمل کے دوران گائے جانے والے گیتوں کو ”نیندہ با تھہ“ کہتے ہیں۔ کھیتوں میں کام کرنے والے کسان جب تپتی ہوئی دوپروں میں پیٹھ جھکائے کھیتوں میں سے فاضل گھاس پات اور دوسری خود رو چیزیں دھان کے پودوں سے الگ کرتے ہیں تو ان کی محنت کی سختی اور ارادے کی عظمت دونوں کا بیک وقت احساس جاگتا ہے۔ جون بولائی کی تپتی دوپہر کھیت کے پانی میں نہ صرف فاضل گھاس اور خود رو چیزیں ہی ہوتی ہیں بلکہ بعض قسم کے زہریلے کیڑے مکوڑے

شیرازہ

اور چھکری پر عموماً شمالی بھارت کی موسیقی کا اثر پڑا۔ اور اب اس اثر پر فلمی گیتوں کا اثر موزیروز زیادہ نمایاں ہوتا جا رہا ہے۔ چھکری پر ان خارجی عوامل کی وجہ سے اس کا لوک مزاج آہستہ آہستہ ختم ہو رہا ہے۔ اس سلسلے میں ہماری ریاست کے ایک بڑے ثقافتی کارکن کا یہ کہنا مجھے بھی صحیح معلوم ہوتا ہے کہ

”جس تیزی کے ساتھ ہماری چھکری پر فلمی گانے اثر انداز ہو رہے ہیں ان سے یہ حقیقت صاف ہوتی جا رہی ہے کہ یہ موسیقی فلمی گیتوں کے ساتھ ساتھ روک

این رول، ٹرسٹ اور رہا سنبھا پر آکر دم توڑ دے گی۔“
 سچ تو یہ ہے کہ فلمی گیتوں کی مقبولیت کو دیکھ کر ہماری چھکری کے موسیقار آنکھیں نمونہ کر چھکری کی صورت مسخ کرتے ہیں اور ریڈیو کثیر سری نگر سے جتنی بھی جماعتیں چھکری گاتی ہیں ان میں سے نوے فیصدی جماعتیں فلمی گیتوں کی نقالی میں چھکری کا خالص عوامی اور لوک مزاج پس پشت ڈالتی ہیں۔ بعض جماعتیں تو وسط ایشیا کی عوامی موسیقی سے بھی فیضان حاصل کرتی ہیں اور ایسا کرتے کرتے وہ چھکری کی اصل روح کو مسخ کرتی ہیں۔

بہر حال ان ساری باتوں کا تعلق چھکری کے گلنے سے ہے۔ جو ہمارے اس مقالے کا موضوع نہیں ہے۔ ہمارا موضوع چھکری کے گیت ہیں۔ جیسا کہ اوپر ذکر آیا ہے۔ چھکری کے گیت اب بہت کم دست یاب ہیں۔ جو کچھ بھی باقی رہ گیا ہے وہ عورتوں کی بدولت رہ گیا ہے۔ کیونکہ وہی شادی بیاہ کے موقعوں پر کچھ خالص لوک گیت چھکری میں گاتی ہیں۔

شادی بیاہ کے گیتوں کو کشمیری زبان میں ”ونہ ون“ کہتے ہیں اور یہ خالص نسوانی چیز ہے۔ ان گیتوں میں جو ترنوع اور رنگارنگی پائی جاتی ہے وہ ہمارے باقی لوک گیتوں کی نسبت بہت زیادہ ہے۔

شادی بیاہ پر جو رسم و رواج پورے کئے جاتے ہیں، ”ونہ ون“ ان سبھی کے ساتھ ساتھ چلتا ہے۔ لڑکی یا لڑکے کی شادی کی بات طے کرنے سے لے کر ان کی شادی تک جتنے بھی مرحلے ہوتے ہیں ان تمام مرحلوں پر سینکڑوں گیت موجود ہیں اور ان سے پتہ چلتا ہے کہ ہماری مائیں بہنیں اور بہو بیٹیاں کس طرح شادی کی سیدھی سادی رسم کو ایک اہم اور شاندار تقریب میں تبدیل کر دیتی ہیں۔ ونہ ون کا موضوع موقع محل کی مناسبت سے بدلتا رہتا ہے اور یہ شادی بیاہ میں آنے والے سبھی

ثقافت نمبر

مرحلوں کا احاطہ کر کے اپنی اہمیت موزا ہے۔ شادی بیاہ کے مرحلوں کی شاعرانہ تفصیل پیش کرنے کے علاوہ دنوں میں طنز و مزاح اور گالی گلوچ سے بھی کام لیا جاتا ہے۔ کبھی کبھار خاندانی عظمت اور شرافت کے گیت گائے جاتے ہیں۔ تو کبھی دہلے اور دہلن کی خوبصورتی، اچھے اخلاق اور دوسری اچھی صفیوں کا ذکر پھر جاتا ہے۔ ان ہی گیتوں میں عورتیں بعض اوقات حالات کی ناسازگاری اور ناموافقیت کا رونا بھی روتی ہیں۔ بڑھتی ہوئی نزخوں اور ضروریات زندگی کی کمی یا بی کا بھی بڑے حقیقت پسند پیرایے میں تذکرہ ہوتا ہے۔ دولہا سسرال آچکا ہے۔ اب اس کی اور بُرائیوں کی خاطر تواضع کا مرحلہ درپیش ہے۔ دنیا فیتس پک چکی ہیں، لیکن عورتیں مطمئن نہیں ہیں۔ کیونکہ وہ سب کچھ نہیں کر پاتی ہیں جو وہ کرنا چاہتی تھیں۔ اس لئے وہ کہتی ہیں سہ

”ہم اپنے ہاتھوں میں پیلے لے لے کر تمہیں پلاؤں

پر کیا کریں مہنگائی نے ہماری کمر توڑ دی ہے!“

غرض ہمارے شادی بیاہ کے گیت خالص عوامی اور لوک مزاج کے حامل ہیں۔ ان میں جانے پہچانے اور معروف شعرا کا کام نہیں لایا جاتا۔ حالانکہ ہمارے بعض شاعروں نے وقت و وقت پر ”دنوں“ کی تخلیق بھی کی ہے۔ لیکن ان کچھ ہوسے گیتوں کو وہ قبول عام حاصل نہ ہو سکا جو اصلی لوک گیتوں کو حاصل ہوا ہے۔ اس سلسلے میں اکیلی مثال صرف عبدالاحد نادم کی ہے جن کا نعتیہ دنوں خاصا مقبول رہا ہے۔

دنوں عورتیں خود ہی تخلیق کرتی ہیں۔ اور کبھی کبھار ایسا بھی ہوتا ہے کہ کوئی معروف دنوں گاتے گاتے وہ موقع محل کی مناسبت سے اس میں تبدیلی اور اضافے بھی کرتی ہیں۔ دنوں میں بڑی وسعت ہے۔ وقت بدلنے کے ساتھ ساتھ اس میں نئے نئے موضوع بھی آتے ہیں۔ مثال کے لئے آج کل کے زمانے میں جب ٹیلی فون امارت کی نشانی بنایا جاتا ہے، ہماری عورتوں نے ٹیلی فون پر بھی ایک دنوں تیار کیا ہے جو شہر میں بہت مقبول ہے سہ

نشاط سے مویاں منگاؤ

گھر جی بل کے پانی سے انہیں صاف کرو

پھر سونے کی چھری سے ان کے قتلے بناؤ

اور اتنی دیر میں ٹیلی فون کرناؤ

اس کے علاوہ ہمارے دنوں میں سُرٹ، بوٹ، اجکن، گورنر، موٹر، جیپ، افسر اور دوسرے

ثقافت نمبر

ایسے ہی الفاظ اپنے پورے موضوع کے ساتھ آگئے ہیں۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ ہمارے دنوں میں ہماری سماجی زندگی پورے طور سے منعکس ہو جاتی ہے۔ اس بات کی وضاحت اس طرح پیش کی جاسکتی ہے۔ ہمارے شہروں، قصبوں اور دیہاتوں میں جو معاشی، سماجی اور نفسیاتی فرق ہے اُس کا اظہار ہمارے شادی بیاہ کے گیتوں سے بھی ہوتا ہے۔ دیہات کے گیتوں میں ابھی تک ٹیلی فون، جیب، موٹر وغیرہ جیسی خاص شہری چیزیں داخل نہیں ہونے پائی ہیں۔ دیہاتوں کی اقتصادی اور تعلیمی ترقی کی سست رفتار بہت حد تک اس کی ذمہ دار ہے اور دیہاتوں کا دنوں (اب بھی) پرانا ہی نظر آتا ہے۔ مثال کے طور پر یہ گیت

(۱) سکھی راج ہنس ہماری چھت پر آ بیٹھا ہے

جا دریافت کر کہ یہ کہاں سے آ گیا !

(۲) اس چندن کے پیڑ کے پاس گھاس کا ایک پودا نکلا آیا

جسے نور کی ہواؤں نے جھولا جھلایا

(۳) مشاطہ کو منت سماجت کے بعد لے آؤ

اور اُس سے کہو کہ وہ ہماری دلہن کو اطمینان سے سجالے سنو ارے !

(۴) راہ دیکھتے دیکھتے ہماری آنکھیں پتھر آئیں

جانے صاحب زادہ (دولہا) کب آئے !

(۵) دولہا بیل کو عبور کر گیا تو بانی میں سے صدا آئی

اور ہم یہ سمجھیں کہ کوئی رنگین بیل آگئی

(۶) اُس پہاڑی پر سے تم نے پکارا

اور ادھر ہنسنے تمہاری پکار سن لی

ہمارے شادی بیاہ کے گیتوں کا ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ یہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں بعض معمولی فرق کے ساتھ بالکل ایک سے ہیں۔ بعض رسموں اور ریتوں میں فرق ہونے کے باوجود کشمیری ہندوؤں کا دنوں بھی اُن ہی راتوں، آرزوؤں اور آشاؤں کا شاعرانہ اظہار ہے جو کہ مسلمانوں کے شادی بیاہ کے گیت ہیں۔ دنوں کا بیشتر حصہ دونوں فرقوں میں مشترک ہے اور باقی گیتوں میں کہیں کہیں دیوی دیوتاؤں اور پوتراستھانوں کے نام کے علاوہ کوئی دوسرا فرق نہیں ہے۔ مختصر یہ کہ کشمیری زبان کے لوگ گیت یہاں کے رہنے والے لاکھوں انسانوں کے مجموعی کردار کی نمائندگی کرتے ہیں اور اس کردار کی بنیادیں انسان دوستی، محبت، رواداری اور انسانی بھائی چارے کی عظیم روایات پر کھڑی کی گئی ہیں۔ یہ ایسی روایات ہیں جن پر کوئی بھی قوم فخر سے اپنا سرا اُتھا کر سکتی ہے۔

پنجابی شاعری میں سیکولر نظریہ

ہندوستان ایک وسیع ملک ہے جس میں مختلف مذاہب اور قومیں آباد ہیں۔ یہاں کئی زبانیں بولی جاتی ہیں۔ ہزار ہا سال سے آباد ہو چکی قومیں اور نسلیں اپنے ساتھ الگ الگ مذہبی نظریات، تہذیب و تمدن اور رہن سہن کے ڈھنگ لے کر آئی تھیں۔ یہاں آکر جہاں انہوں نے زندگی کے مختلف پہلوؤں پر اپنی تہذیب اور تمدن کا اثر ڈالا وہاں وہ بھارت کی تہذیب و تمدن سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکیں۔ سچ تو یہ ہے کہ بیرونی ممالک سے آئی ہوئی قومیں اور ذاتیں وقت گزرنے کے بعد ہندوستان کی تہذیب کا ایک حصہ بن کر رہ گئیں۔ صدیوں سے یہاں ہندو، مسلمان، عیسائی، پارسی اور کچھ مذاہب مختلف مذہبی نظریات کے باوجود بھی پڑوسیوں کی مانند ایک ساتھ رہ رہے ہیں۔ آج کا آزاد ہندوستان پہلے وقتوں کی نسبت کہیں زیادہ قومی و جذباتی یک جہتی کے رُپ میں دکھائی دیتا ہے۔ اس میں ہر صوبہ کی الگ زبان ہونے کے باوجود کوئی علیحدگی محسوس نہیں ہوتی۔ اس کا بنیادی سبب یہاں کے تہذیب و تمدن کی یکسانیت ہے۔ وہ وقت دُور نہیں جب کہ زبان کے اختلاف ایک قومی زبان کے نشوونما پانے کے بعد دُور ہو جائیں گے۔

پنجاب، ہندوستان کے شمال مغرب میں واقع ہے اور بیرونی حملہ آوروں کا دروازہ رہا ہے۔ اس سرزمین پر آریاؤں کی تہذیب نے نشوونما پائی۔ انہوں نے یہاں پر وید اور گرنتھوں کی تخلیق کی۔ مسلمان اور دوسری قوموں کے آنے پر سب سے پہلے یہاں سے ہی ایک ملی جلی تہذیب کا آغاز ہوا۔

پنجاب کی زبان پنجابی ہے۔ یہ عوام کی زبان ہے۔ عوام میں سے پیدا ہوئے ادیب اور اہل قلم کا اس زبان کو اُوچی سطح پر لے جانے میں بڑا ہاتھ ہے۔ پُرانے وقتوں میں، یا ایسے کہیں کہ ملک کی آزادی سے قبل اس زبان کو سرکاری سرپرستی حاصل نہیں ہوئی۔ تاہم اس میں اُونچے پایہ کے ادب کی تخلیق کی

گئی ہے۔
شیرازہ

زبان کی ایک ایک گہری اور جذباتی ایک ہے۔ یہ مختلف مذاہب کو ایک لڑی میں پرونے کی طاقت رکھتی ہے۔ پنجابی زبان، پنجاب میں رہنے والی ہر قوم و فرقے کی زبان ہے۔ اس زبان کی ایک بڑی خصوصیت غیر مذہبی (سیکولر) پہلو ہے۔ یہ خاصیت ہر زبان کے ادب میں دیکھی جاسکتی ہے۔ لیکن پنجابی سے سب مذاہب کے لوگوں نے یکساں پیار کیا ہے اور اسے نوازا ہے۔ ہر مذہب سے تعلق رکھنے والے ادیب اور شاعروں نے اس زبان کی نشوونما اور ادب میں اضافہ کرنے میں اپنا حصہ ادا کیا ہے۔ پنجابی ادب سب کا ایک مشترک ورثہ ہے۔ یہ پنجابی ہندوؤں، مسلمانوں، عیسائیوں اور سکھوں کی دین ہے۔ جہاں بابا فرید، شاہ حسین، بلیے شاہ، وارث شاہ، ہاشم، شاہ محمد اور کئی اور مسلمان شاعروں نے اس میں صوفیانہ خیالات کا اظہار کیا یا رومانوی ادب کی تخلیق کی وہاں سکھ گورو صاحبان نے وحدت پرستی کا درس دیا اور ہندو بھگتوں نے بھگتی ادب کی بنیاد ڈالی۔ ان کے علاوہ موجودہ وقت میں جوشوا فضل دین (عیسائی)، لالہ کرپال سنگھ، دھنی رام چاٹرک، بابو ہمد، فیروز الدین شرف، مولانا بخش کشتہ، بھائی دیر سنگھ، امرتا پریت، موہن سنگھ وغیرہ مختلف مذاہب سے تعلق رکھنے والے شاعروں نے پنجابی ادب کو جدید نظریات سے روشناس کر کے ہر دل عزیز بنایا ہے۔

پنجابی کے قدیم ادب میں باقی زبانوں کی طرح شاعری کا ہی بول بالا رہا ہے۔ اس شاعری میں مختلف رنگ و جودیں آئے ہیں۔ جیسے صوفی، بھگتی، رزمیہ اور رومانوی ادب کا رنگ۔ ان رنگوں میں سے ابتدا میں بھگتی رنگ اور صوفیانہ طرز کی شاعری نے عوام کی زندگی پر گہرا اثر ڈالا ہے۔ اس ادب میں انسانیت، رہن سہن کا اوجھاڑ ہنگ اور پریم بھگتی وغیرہ اصولوں کی تلقین کی ہے۔ ایک طرف اگر صوفی شاعری میں خدا کو اپنے اندر سے ہی تلاش کرنے کی صلاحیت پیدا کرنے کا درس دیا گیا ہے تو دوسری طرف بھگتی رنگ کی شاعری میں انسان کا خدا سے لگاؤ، اوجھ نیچ اور چھوٹ چھات کو ترک کرنے کا طرز عمل بتایا گیا ہے۔ یہ دونوں رنگ انسانوں میں مساوات، خدا کا ہر جگہ موجود ہونا، گورو یا مرشد کی تعلیم کے ذریعہ اسے پانے کا اصول یا طریق کار بتاتے ہیں۔

بھگتی رس کی شاعری میں خدا کے وصل کا پیغام دینے کے ساتھ ساتھ دنیا کو ترک کرنے کی تعلیم نہیں دی گئی۔ بلکہ گھریلو زندگی کی عظمت بتا کر اسی راستہ پر گامزن ہونے کی تلقین کی گئی ہے۔ اسی طرح صوفی شاعر خدا کو جنگلوں میں تلاش کرنے کی بجائے انسانی دل میں تلاش کرنے کا درس دیتا ہے

فرید خاں خلق میں خلق سے رب ماہیں
مندا کس نول آکھیے جال تس بن کوئی ناہیں

ترجمہ :- [اے فرید! ایشور اپنی بنائی ہوئی خلقت میں ہے اور خلقت خدا میں ہے۔ اس دنیا میں ہم

کسے برا سمجھیں جب کہ اُس کی ذات کے بغیر کسی کا وجود نہیں]

بابا فرید کی نظر میں انسان سب سے اونچا الہی کرشمہ ہے۔ آپ کا خیال ہے کہ خدا کو پانے کے لئے یہ بات

مزدوری ہے کہ مخلوق خدا کی دل آزاری نہ کی جائے۔ انسان کا دل بہت قیمتی ہے۔ اسے توڑنا اچھا نہیں۔

فرید امن مانگ ٹھاہن مول مجھا نگوا

جے تو پر یاد ی رک پیاؤ نہ ٹھاہے کہی دا

ترجمہ :- [اے فرید! انسانی دل جواہرات کی مانند ہے۔ اسے توڑنا اچھا نہیں۔ اگر تو نے ایشور

کو پانا ہے تو کسی کا دل نہ دکھاؤ]

یہ بات باعثِ فخر ہے کہ پنجابی کے سب سے پہلے شاعر بابا فرید شکر گنج ہوئے ہیں۔ آپ بارہویں تیرہویں

صدی میں ہوئے ہیں۔ اُدھر بیان کئے گئے بابا فرید کے خیالات کی جھلک کیرجی کے کلام میں بھی ملتی ہے :-

اول اللہ نور اُپا لیا قدرت کے سب بندے

ایک نور تے سب جگ اُپ بچا کون بھلے کون مندے

(گورو گرنہ سے)

انسان خدا کی ذات سے وجود میں آئے ہیں۔ ان میں نیک و بد کی پہچان کرنا ممکن ہے۔

سب میں جوت جوت ہے سوئے

تس دے چانن سب میں چانن ہوئے (گورو نانک)

ترجمہ :- [سب انسانوں میں ایک خدا کا ہی نور ہے۔ اسی نور سے سب میں روشنی کا وجود نمودار

ہوتا ہے]

سکھ گورو صاحبان انسان کو اشرف المخلوقات کا درجہ دیتے ہیں۔

اُدھر جون تیری پنہاری۔ اس دھرتی میں تیری ریکداری

ترجمہ :- [اے انسان اس دنیا میں تیری ہی عظمت ہے اور باقی مخلوقات تیرے ماتحت ہے]

آپ نسلی امتیاز اور چہرہ پرست پھات کو بُرا کہتے ہیں۔ گورو صاحبان کا فرمان ہے :-

مانس کی جات سب ایکے پہچان یو

(گورو گوبند سنگھ)

اس لئے سکھ بھگتی تہر جسے گورمت کہتے ہیں، سب انسانوں کو یکساں ماننے اور نسلی امتیاز

ثقافت پر

دُور کرنے کا درس دیا گیا ہے —

کھتری، برہمن، شور ویش اپدیش چہرل ورتاں کو سانجا
مطلب یہ کہ کھتری، برہمن، شور اور ویش یعنی سب ذاتوں کو گورمت میں ایک ہی راستہ دکھایا
گیا ہے۔ اس میں مساوات اور ایکتا کا درس اس سطروں سے ظاہر ہوتا ہے :-

سبھو سانجی وال سدا این۔ کیسے نہ دے باہر اچھو

ترجمہ :- [سب انسان ایک ہیں۔ خدا سب کے اندر ہے، ان سے باہر نہیں]

اسی طرح صوفی فقیر مذہبی شرح، بہشت و دوزخ کے چکر سے اُوپر اُٹھ کر خدا میں دل جلانے کا تصور
اپنے خیالوں میں ظاہر کرتے ہیں۔ حضرت سلطان باہو کا کلام ہے کہ

نہ میں ہندو نہ میں مسلم، نہ میں ملاں قاضی ہو

نہ دل دوزخ نگے میرا، نہ شوق بہشتی رہی ہو

بارج وصال رب کے باہو، ہو رہو ٹھی سب بازی ہو

شاعر ہندو مسلم کے تفرقات سے اُوپر اُٹھ کر اور جنت اور دوزخ کی خواہش نہ رکھتے ہوئے
صرف خدا کے وصل کا تصور اپنے دل میں رکھتا ہے۔ اسی وصل کی بات کو سید بلے شاہ نے اپنی کافیوں
میں اس طرح گایا ہے :-

حاجی لوگ کئے نول جانڈے، اسال جاناں تخت ہزارے

رجت دل یار آتے دل کعبہ، بھاویں ویکھ کتا بال چارلے

ترجمہ :- [حاجی لوگ مکہ شریف کی زیارت کرتے ہیں لیکن ہماری زیارت اپنے محبوب کا

تخت ہزار ہے۔ ہمارا کعبہ ادھر ہی ہے جہاں ہمارا محبوب ہے۔ چاہے تو چار کتا ہیں

پڑھ کر دیکھ لو]

آپ تو رب کو ہی کعبہ سمجھتے ہیں اور اُسے ہی حاصل کرنا اپنی زندگی کا مقصد سمجھتے ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ صوفی اور بھگتی رس کی شاعری، جس میں زیادہ تر تصوف کی باتیں کی

گئی ہیں۔ انسان کے لئے باہمی میل ملاپ، پیار اور اچھے اعمال کا درس دیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس

شاعری کو ہر مذہب کے لوگ بڑی عقیدت سے پڑھتے اور سنتے ہیں۔ گورو صاحبان کو سکھوں کے

علاوہ ہندوؤں اور مسلمانوں نے ایک جیسا اعزاز دیا اور دوسری طرف بابا فرید، شاہ حسین، بلے شاہ

جیسے بلند پایہ کے صوفی فقیروں کے ہزاروں کی تعداد میں ہندو اور سکھ فرید ہوئے۔ ان حضرات کے عرس

ثقافت ہنر

آج تک تمام مذاہب کے لوگ یکساں خلوص اور محبت سے مناتے ہیں۔ ان بزرگوں کا کلام ہندوستان میں مختلف مذہبوں اور ذاتوں کا اتفاق اور رواداری کے ماحول میں رہنے کا سبب بنتا رہا ہے۔ اس اتفاق اور رواداری کا مثال مہاراجہ رنجیت سنگھ کے عہد میں ہوئے ایک شاعر شاہ محمد کے کلام سے ملتی ہے۔ اس دوران آرام اور چین سب کی مشترکہ دولت تھی۔ سب لوگ باہمی میل جول سے شیر و شکر تھے۔ اور جب انگریزوں نے پنجاب پر قبضہ کیا تو پنجابیوں کے دل کو جو صدمہ پہنچا، شاہ محمد نے اس طرح بیان کیا ہے :-

رازی بازی و سد سے ہندو مسلمان دو ہیں

سرد و ہاں دے و ڈری اقات آئی

شاہ محمد راج پنجاب دے جی کدی نہیں تھی سری ذات آئی

ترجمہ :- [ہندو اور مسلمان راضی خوشی زندگی بسر کر رہے تھے (انگریزوں کے آنے پر)

دونوں کے سر ایک بڑی آفت آگئی۔ اسے شاہ محمد پنجاب میں کبھی بھی تیسری ذات

نے قدم نہیں رکھا تھا]

انگریز ہندو مسلمان کے علاوہ ایک تیسری اور غیر ذات تھی جسے پنجاب کے لوگوں نے

قبول نہیں کیا تھا۔

انگریزوں کے پنجاب میں آنے پر کوئی تبدیلیاں دیکھنے میں آئیں اور اقتصادی، تعلیمی، ادبی اور اخلاقی ماحول میں مغربی اثرات داخل ہو گئے۔ پرانے سرچنے کے ڈھنگ کی جگہ سائنسی نظریات وجود میں آئے۔ لیکن یہ تمام تغیرات پنجابیوں نے بخوشی قبول نہیں کئے۔ اپنی حکومت کی جگہ غیر ملکی حکومت کی غلامی کی وجہ سے "کو کا لہر" اور دیگر سودیشی لہریں پیدا ہو گئیں اور انگریزوں کی مردہ نئی اقتصادی اور تعلیمی اصلاحات کے خلاف ناراضی کا اظہار کیا۔ لیکن ان کے باوجود بھی یہ اصلاحات لاگو ہو گئیں اور پنجاب مکمل طور پر انگریزوں کا غلام ہو گیا۔ دوسری طرف ہندوستان میں آزادی کی لگن نمودار ہوئی۔ انڈین نیشنل کانگریس کی سرکردگی میں آزادی کی تحریک عمل میں آئی۔ بیرونی ملکوں میں گئے ہندوستانی خصوصاً پنجابیوں نے آزاد ملکوں کے رہن سہن کا اپنے غلام ملک کے ساتھ مقابلہ کیا اور ان کے دل میں اپنے ملک کو آزاد کرنے کی تڑپ پیدا ہوئی۔ (امریکہ، کینیڈا، لایا، براؤن وغیرہ ممالک میں انہوں نے حصول آزادی کے لئے تنظیمیں قائم کیں۔

ان تنظیموں کی سرکردگی میں جاری کئے گئے اخبارات اور رسائل میں کئے گئے اتفاق اور ایکٹ

ثقافت نمبر

کے بارے میں نشریات نے زندگی میں ایک ہل چل پیدا کر دی۔ پنجابی زبان میں اس عرصہ کے ادب کا کافی تخلیق کی گئی ہے جس میں ہندوستان میں آزادی کی تحریک، اتفاق میں رہنے اور غلامی کے خلاف بغاوت کرنے کی تلقین کی گئی ہے۔ سان فرانسسکو سے شائع ہونے والے ایک اخبار ”قدر گونج“ میں انگریزوں کو ہندوستان سے نکلانے کا مشورہ ملتا ہے :-

قدر پارٹی لیکھا لینا، کم نہیں کوئی چوری دا
 دل مل سارے کرو خاتمہ، قوم فرنگی گوری دا
 ترجمہ :- [یہ کوئی پوشیدہ بات نہیں کہ قدر پارٹی نے انگریزوں سے حساب لینا ہے۔ سب
 لوگ مل جل کر فرنگی قوم کا خاتمہ کرو]

قدر پارٹی بیڑا چلیا، ہند آزاد کراون دا
 آؤ شیرو قدر چھائیے، دیلا نہیں کھنجاون دا
 ترجمہ :- [قدر پارٹی نے ہند کو آزاد کرانے کا بیڑا اٹھایا ہے۔ یہ وقت ضائع کرنے کا نہیں]
 انڈین نیشنل کانگریس کی چلائی ہوئی آزادی کی تحریک اور جہانما گاندھی کی سرکردگی میں آزادی حاصل کرنے کا ہم اور بھی تیز ہو گئی۔ اس جدوجہد میں ہندوؤں، مسلمانوں اور سکھوں نے متحد ہو کر قربانیاں دیں —
 انگریزوں نے اتفاق اور طاقت کی عظمت کو بھانپ لیا تھا اور اس تحریک کو دبانے کے لئے وقتاً فوقتاً جو ظلم و جبر ڈھلے اُن سے اس تحریک کو اور تقویت ملی۔ اس میں تمام ہندوستانیوں کی طاقت تھی۔ انگریز نے اسے دبانے کے لئے کئی حربے استعمال کئے۔ لڑاؤ اور حکومت کرو کی پالیسی نے ملک میں کچھ شگاف ضرور پیدا کیا۔ ۱۹۴۷ء میں دو قومی نظریے کی بنا پر جب مادر وطن — ہندوستان کے دو ٹکڑے ہو گئے۔ جس سے آزادی تو مل گئی لیکن ملک کو بے مدد جانی و مالی نقصان اٹھانا پڑا۔

آزادی کی جدوجہد میں ادیب کا کوئی کم حصہ نہیں۔ پنجابی شاعری میں ہمیں اس جدوجہد کے بارے میں شروع سے ہی میلانات ملتے ہیں۔ ڈاکٹر بھائی ویر سنگھ جو پنجابی شاعری میں دورِ جدید کے بانی ہیں، انسان کے لئے بے حد درد رکھتے ہیں۔ دنیا کے دکھ درد آپ کو متاثر کرتے ہیں جو ان سطروں سے ظاہر ہوتا ہے

دُنیا دا دکھ دیکھ دیکھ دل دبا دبا جاندا
 اندر لا پنڈرگ ٹرڈا نینوں نیرو سندا

ترجمہ :- [دُنیا کا دکھ دیکھ کر دل بیٹھتا جا رہا ہے۔ دل بیچ رہا ہے اور آنکھوں سے آنسو بہ رہے ہیں]

آپ ملک کے آرٹ اور ہنر میں اپنائیت محسوس کرتے ہیں۔ یہ آرٹ خواہ کسی بھی آرٹسٹ کی دین ہے، ہندوستان میں ہونے کی وجہ سے ہندوستانی ہے۔ جیسے کہ قطب مینار کے بارے میں لکھتے ہیں :-

قطب نام توں سیٹھک جاپیں لاکھ نام توں ہندو

پر سانوں توں سانچا دیں، ہند لگن دار اندو

ہندوستانی عجبال اندر تو مینار لاثانی

اصل نسل ہے بھادیں کوئی تو ہیں ہندوستانی

ترجمہ :- [قطب نام سے تو تم سیٹھک یعنی سامی نسل کا ظاہر ہوتے ہو اور لاکھ نام سے تم

ہندو لگتے ہو۔ لیکن تم تو ہیں ہندوستان کے لگن پر قطبی ستارے کی مانند مشترک

دکھائی دیتے ہو۔ ہندوستان کے عجوبات میں تو ایک لاثانی مینار ہے۔ اس سے

ہمیں مطلب کہ تمہیں بنانے والا کون ہے، تو تو ہندوستانی ہے]

زمانہ قدیم میں اس ملک پر بیرونی حملہ آوروں نے آکر تسلط جمایا اور یہاں کے ہنر اور صناعتی کے

منوف کو مسمار کر دیا۔ کشمیر میں مارتنڈ کے کھنڈرات کو دیکھ کر بھائی ویر سنگھ اپنے دل کے درد کو بھپا

نہیں سکے۔ مندرجہ ذیل سطور میں کس خوب صورتی سے اظہار خیال کیا ہے :-

مارتنڈ زون در پیاں ہوئی مدت کہندی ہوئی

پر کہنیں پتھراں درج ہن تک سانوں سی سہی ہوئی

ہائے ہنرتے ہائے و دیا، ہائے دیش دی حالت

ہائے ہند بھیل پھاڑیاں والے ہرسل کہندی روئی

ترجمہ :- [بڑا عرصہ گزرا کہ مارتنڈ کو مسمار کیا گیا۔ لیکن اب بھی پتھر کا پتے نظر آ رہے

ہیں۔ بھائی صاحب اپنے ملک کے ہنر اور علم، جو کہ عروج پر تھا، کے لئے افسوس کرتے

ہیں کہ ملک میں نا انصافی کی وجہ سے ان چیزوں کی کیا حالت ہوئی]

آپ ملک کی غلامی اور ہنر کی تباہی کا ذمہ دار نا اتفاقی کو ٹھہراتے ہیں۔

بھائی ویر سنگھ جی کے ہم زمانہ اور پنجابی کے مشہور شاعر لالہ دھنی رام چاٹرک کی شاعری میں

ملک کے تہذیب و تمدن کے ساتھ پیار پایا جاتا ہے۔ وہ اتفاقی سے رہنے کی تلقین کرتے ہیں۔ اُن

کے دل میں آزادی کی ترپ ہے اور ذاتی، نسلی یا مذہبی امتیاز دور کرنے کا درس دیتے ہیں۔ آپ

کی نظر میں ہندوستان کی سر زمین :-

ثقافت ہنر

اوہ نیکیاں دہشتاں، اوہ برکتاں دا ڈیرا
 اوہ دھرم دا باغیچہ، ہندوستان میرا
 ترجمہ :- [یہ ملک نیکیوں کا سرچشمہ ہے اور برکتوں کا ڈیرہ ہے۔ میرا ہندوستان مختلف
 مذاہب کا باغیچہ ہے]

آپ کا دیش پیار کا جذبہ سب لوگوں کو ایک تار میں پروئے ہوئے دیکھتا ہے :-
 سب پر لڑ پائیاں توں جس نے اک تار وچ پروتا
 اس لئے چاٹرک اپنے ہم وطنوں کو غیر ملکی حکومت سے چھٹکارا پانے کا پیغام دیتے ہیں :-
 آؤ اک جھنڈے میٹھاں جمع ہو کے
 بوٹا پھٹ دا جڑھاں تو پٹ لئیے
 سانجھا چاٹرک زور لگائیے تے
 ہندوستان دیاں بیڑیاں کٹ دیے

ترجمہ :- [آؤ ایک جھنڈے کے نیچے جمع ہو کر نا اتفاقی کو جڑ سے اکھاڑ دیں۔ اسی
 سانجھے زور سے ہندوستان کی زنجیریں کاٹی جاسکتی ہیں]

چاٹرک نے ہندوستان کو آزاد ہوئے دیکھا۔ اُن کے خیال میں آزاد ہندوستان ایک نئی دُنیا کا جز
 بن جائے گا۔ جہاں رنگ و نسل کا امتیاز مٹتا جا رہا ہے۔ فرقہ داری، غلط عقیدے وغیرہ کا نام و
 نشان نہیں رہے گا اور یہ زمین مشترکہ میراث ہو جائے گی۔ اس کے حصے بخرے ہونے کے باوجود بھی
 شاعر کے خیال میں ایک انسانستان وجود میں آئے گا :-

ہندو مومن سکھ عیسائی، سارے جاپن بھائی بھائی
 دستکار کرتی کرساں، سانجھی روٹی ونڈ کے کھاں
 سانجھے ہون مستیاں مندر، دسے رب دلال داند
 سانجیاں چڑیاں سانجھی پیڑ، اُننگی بیڑیاں دیکھے سریر
 اک دو جے توں صد تے جان، سچ جی دا انسانستان

ترجمہ :- [ایک اصلی انسانستان جو وجود میں آئے گا، اس میں ہندو، مسلمان، عیسائی اور سکھ
 بھائی بھائی ہوں۔ دستکار اور محنت کش کسان، روٹی بانٹ کر کھائیں۔ مندر اور مسجدیں
 ایک ہوں اور خدا تعالیٰ دونوں میں بس جائے۔ انتخاب بھی مشترکہ ہوں۔ ایک حصہ کے
 ثقافت نمبر

دکھ درد ساری دنیا کو ترپا دیں]

پروفیسر مومن سنگھ بھی اپنے ہم وطنوں سے انہیں خیالات کا اظہار کرتے ہیں۔ حصول آزادی کے لئے آپ نے اس جدوجہد میں تفرقات مٹا کر بلا امتیاز مذہب و ملت کے دعوت دی ہے۔ آپ لکھتے ہیں :-

آؤ ہندو رل چھوہیے کوئی عشق دار تر کھڑا نال ولے
پر دے چاہیے گھنگھٹ لاہیے بچھے نالو نال ولے
دیش پیار دی مدر اپی کے ہوئے مست بے حال ولے

ترجمہ :- [آؤ ہندوستانو ! ہم پیار کے لہج میں شریک ہو جائیں۔ محبت الوطنی کے نشے میں مست ہو کر اس نارنج بن کوئی پروردہ داری نہ ہو]

آپ باہمی یک جہتی اور چھوٹ چھات کو ترک کرنے کے لئے کیا اچھا خیال پیش کرتے ہیں :-
اُچھل گنگا دیال لہراں مارن زرم دے ورتچ پھال ولے
باہن دے گل بجنھ ہون چمریٹ دے وال ولے

ترجمہ :- [گنگا کی لہریں نرم زم میں بن جائیں اور چارن کے بال برہمن کے جینو کا کام دیں]
اس طرح تمام ملک جب مل کر زور لگائے گا تو ملک کی آزادی میں کوئی دیر نہیں لگے گی :-

لکھ نیناں دی سانجی چمکن بے لکھ مثال ولے
لکھ دلاں دی سانجی دھڑکن لیاوے کوئی بھونچال ولے
لکھ بیلیاں دا سانجھا سا زبجلی دے وکھال ولے
لکھ زلفاں دی سانجھی منتر بن جائے سانجھا جال ولے
اک ویراں جے رل کے ہندو رنچ پوٹو ایدال نال ولے
کیوں نہ ہون پھر سچے تہاڑے سپنے اتے خیال ولے

ترجمہ :- [لاکھوں آنکھوں کی مشترکہ چمک ایک مشعل بن جائے گی۔ لاکھ دلوں کی دھڑکن ایک زلزلہ لاسکتی ہے۔ لاکھ ہونٹوں کی ہنسی بجلی میں تبدیل ہو سکتی ہے۔ اور لاکھ زلفیں جب بن لی جائیں تو ایک جال بن جائے گا۔ (سے ہندوستانو ! اگر آزادی کی جدوجہد میں مل جل کر زور لگاؤ گے تو کوئی بڑی بات نہیں کہ آزادی کے متعلق ہمارے خیال سچے نہ ہوں !]

۱۹۴۷ء میں ہندوستان آزاد ہوا۔ اس آزادی کے لئے جہاں بے شمار قربانیاں کی گئیں وہاں ملک ثقافت نمبر

کے بٹوارے نے لاکھوں لوگوں کو بے گھر کر دیا۔ حیرانیت اور بربریت کے الم ناں منظر دیکھنے میں آئے۔ ہمسائے دشمن بن گئے۔ صدیوں سے ایک ساتھ رہنے والے ایک دوسرے کے خون کے پیاسے ہو گئے۔ ان تمام واقعات نے ادیب کو بے اثر نہیں رہنے دیا۔ اُسے احساس ہوا کہ پیار ختم ہو گیا۔ خون سفید ہو گئے۔ اس دور میں جو کچھ ادیبوں نے لکھا، اُس سے انسانیت سوز اعمال پر ایک گہری چوٹ کی گئی ہے۔

پنجابی کی مشہور شاعر اترتا پریم انہیں واقعات کو پیش نظر رکھ کر اپنی ایک طویل نظم —

”میں تو اریخ ہاں ہندی“ میں ملک میں ختم ہو چکے پیار کے جذبے کو اُبھارنے کے لئے اور کئے گئے گناہ کی تلافی کرنے کے لئے ایک زبردست چوٹ کرتی ہے۔ چنانچہ وہ وارث شاہ کو جس نے ہیرا پنچ کے پیار کو ابدی بنا دیا، بُلّاتی ہے تاکہ وہ پھر سے پیار کی مشعل روشن کرنے :-

اج اکھاں وارث شاہ نول کیتول قبر اں وچوں بول
تے اج کتاب عشق دا کوئی اگلا ورقا فول

... ..

جتنے وعدے سی بھوک پیار دی اوہ ونجلی گئی گواج
رانجے دے سب ویراج بھول گئے اوہ دی جارج
اوہ درد منداں دیا در دیا اٹھ تک اپنا پنجاب
اج بیلے لاشاں وچھیاں تے لہو دی بھری چناب

ترجمہ :- [اگرچہ میں وارث شاہ کو کہہ رہی ہوں کہ وہ قبر سے بول پڑے اور اگر عشق کا ایک نیا ورق اُٹلائے۔ شاعر محسوس کرتی ہے کہ پنجاب کی سر زمین میں جہاں پیار کی بانسری بجتی تھی، وہ بانسری کھو گئی ہے۔ رانجے کے سب بھائی اس کی جگہ بھول گئے ہیں۔ وہ وارث شاہ کو اپنا پنجاب دیکھنے کی دعوت دیتی ہے جہاں ہر جگہ لاشیں بچھی ہوئی ہیں۔ اور چناب غول سے بھر پڑا ہے]

پنجاب کا ایک اور شاعر درشن سنگھ آوارہ اپنے ہم وطنوں کو پہلی غلطیوں کو بھلا کر نئے اور روشن مستقبل میں مندر اور مسجد کے تھگڑوں میں پڑنے کی بجائے مشترکہ آسمان کے تلے پیار رہنے کی دعوت دیتا ہے۔

آمندروں مستیوں ذرا اُچھے ہو رہیے۔ تے سانجھے آکاش ہیٹھاں دل کے کھلویے
گلے بل کے پچھلی حماقت تے رو رہیے۔ تے بیتے دے داغال نوں ہنواں آج دھو رہیے

ثقافت، انبر

بھر پہنچا ذرا دل چوں ماسے اُچھلے۔ تے بھل جان ساؤں مستیاں شوالے
 شاعر فرقہ پرستی یا عبادت گاہوں کے تھکڑوں سے اُونچا اُٹھنا چاہتا ہے۔ ایک مکتب اس
 بدلتے دور میں بڑی عبادت گاہ ہے۔ جہاں نئے خیالات پیدا ہوتے ہیں۔ ایک خدا کی یاد کی جاتی ہے اور
 پیار اور طلب کا درس دیا جاتا ہے۔ اتنا سنگھ آزاد کے یہ خیالات مندرجہ ذیل اشعار میں ملاحظہ ہوں :-

نویں منکھ نے ساج لئی اپنی عبادت گاہ نویں

ہے خدا دی کلپنا دی بدل گئی

تے طریقہ سجدیاں دا بدل لیا

ہمن نہ اوہ پیریں بجھے زنجیرے

اڑنوں مانو کھنوں ہے جنہاں روکیا

اس عبادت گاہ وچ اوہ بیٹھ کے

سرو سا بچے رت نوں ہے پوچھا

بیاد گل و کرٹھی ہے سب دی پئے رہی

آج کا ادیب محدود دائرے سے نکل کر تمام دنیا کی ایکٹا کا احساس کرتا ہے۔ وہ انسانیت کی
 بھلائی کا خواہاں ہے۔ دنیا کے کسی حصہ میں انسان پر ہو رہے ظلم اُسے دکھ پہنچاتے ہیں۔ وہ جبر اور
 نا انصافی کے خلاف آواز بلند کرنے سے گریز نہیں کرتا۔

آزاد ہندوستان پہلے وقتوں کی نسبت کہیں زیادہ متحد ہے۔ اس دور میں بیرونی خطرہ ہماری
 سالمیت کو اور بھی مضبوط بنانے کا باعث بنا ہے۔ اس کے ہر صوبہ کی اپنی الگ زبان ہونے کے باوجود
 بھی کوئی علیحدگی دیکھنے میں نہیں آتی۔ یہ ایکٹا ایک مشترکہ تہذیب و تمدن کا نتیجہ ہے۔ زبان اور
 دوسرے اختلافات ختم ہوتے جا رہے ہیں اور مستقبل میں ایک قومی زبان کے عروج پر آنے کے سبب
 یہاں کی سکیولر روایات اور بھی مضبوط ہوتی جا رہی ہیں :

ہماری سیاسی اور اقتصادی قدریں

۱۹۳۱ء میں جب عوامی تحریک کا آغاز ہوا تو اس کے مقاصد کا اظہار چند وجوہات کی بنا پر کھلے بندوں نہیں ہو سکا۔ اس تحریک کے پیچھے جو مقاصد کارفرما تھے وہ اس کے ظاہری مذہبی رنگ و روپ کی وجہ سے مبہم تھے۔ جہاں تک تحریک کی قیادت اور تنظیم کا تعلق تھا، اُس میں بھی خامیاں تھیں۔ پھر بھی اس حقیقت سے کوئی بھی مؤرخ اختلاف نہیں کر سکتا کہ ۱۹۳۱ء کے تاریخی واقعات ہی ریاست میں جاگیر دارانہ نظام کے خلاف عوام کے اولین عزم اور مصمم ارادے کا اظہار تھے۔ لیکن قیادت جن لوگوں کے ہاتھ میں تھی وہ متوسط تعلیم یافتہ طبقے سے تعلق رکھتے تھے۔ اُن کا نقطہ نظر محدود تھا اور وہ تحریک کو اپنے محدود مفادات کے حصول کا ذریعہ بنانا چاہتے تھے۔ سرکاری ملازمتوں میں مناسب نمائندگی، اور اس سلسلے میں اپنی جائز شکایات کا ازالہ اُن کا ایک بہت بڑا مقصد تھا۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کے لیڈروں کے مطالبات میں عوام کی خواہشات کا مکمل اور بھرپور اظہار نہیں ہو پایا۔ یہی وجہ ہے کہ عوام کی ضروریات اور خواہشات، لیڈرشپ کے مقاصد کے ساتھ ہم آہنگ نہیں تھیں۔ عوامی جدوجہد کی قیادت ایک دو غلے کردار میں نمودار ہوئی۔ جو لیڈر ایک طرف لاکھوں مفلسوں کی ترجمانی کے لئے عوامی اسٹیج پر رونما ہوئے۔ دوسری طرف وہی اپنے طبقے کے معمولی مطالبات منوانے کی خاطر درمیان داری کا رول ادا کرنے لگے۔ عوام کی اکثریت یعنی کسان اور دستکار جاگیر دارانہ نظام سے مفریانے کے لئے جدوجہد کا چکلی میں پستے رہے۔ لیکن تعلیم یافتہ طبقے کا بالادستی برقرار قائم رہی۔

جوں ہی تحریک نے زیادہ زور پکڑ لیا تو نسبتاً قدامت پسند اراکین الگ کر لئے گئے۔ اُن میں سے کئی تو بڑی بے بالکی سے تحریک سے ہی لاقبلی ہو گئے اور کھلم کھلا، باغی عوام کے خلاف صف آرا ہو گئے اور شخصی حکمرانوں کے حواریوں، حاشیہ برداروں اور جی حضوریوں کا کردار ادا کیا۔ لیکن پھر بھی

لیڈر شپ میں جو روشن فکر لوگ موجود تھے، انہوں نے ایک ترقی پسندانہ روٹیہ اپنایا اور تحریک کو آگے بڑھاتے رہے۔ ۱۹۳۸-۳۹ء کے درمیانی عرصے میں تحریک کے مقاصد کو نئے معانی عطا کرنے کی ضرورت شدت سے محسوس ہونے لگی۔ کیونکہ اب یہ بات ہر شخص پر عیاں ہو گئی تھی کہ محدود مطالبات کی شنوائی اور معمولی رعایتوں کے حصول سے عوام کو مطمئن کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس دوران میں عوام کے کچھ نمائندے قانون سازی میں شامل ہوئے تھے۔ لیکن وہاں بھی حکمران کی طرف سے نامزد کئے گئے ممبروں کی تعداد بہت زیادہ تھی۔ اس لئے یہ ادارہ بھی قطعاً بے اثر اور بے اختیار تھا۔ سیاسی اقتدار بلا شرکت غیرے برابر شخصی حکمران کے ہاتھ میں تھا۔ تجربے نے یہ بات ثابت کر دی تھی کہ عوام کے مسائل کا واحد حل، سیاسی نظام کی تبدیلی میں مضمر تھا۔ ۱۹۳۸ء میں مسلم کانفرنس نے ”عوامی مطالبے“ کی جو تشکیل عمل میں لائی وہ ریاست کے اندر جاگیردارانہ نظام کے خلاف ترقی پسند عناصر کی توجہ کا مرکز بن گئی اور اُس پر کچھ سرکردہ اور ذی شعور غیر مسلموں نے بھی اپنے دستخط ثبت کر دیے۔ ریاست کے مختلف علاقے اور فرقے ایک ذمہ دار اور عوامی نمائندوں پر مشتمل حکومت کا قیام عمل میں لانے کی جدوجہد کے لئے ایک ہی جھنڈے تلے منظم ہو گئے۔ یہ ضروری ہو گیا تھا کہ قومی مطالبات اور مقاصد کے حصول کے لئے ایک قومی پلیٹ فارم یا نیشنل پلیٹ فارم قائم کیا جائے۔ چنانچہ ۱۹۳۹ء میں نیشنل کانفرنس کا قیام ان ہی تبدیلیوں کا ایک منطقی نتیجہ تھا۔ یہ بھی لازمی تھا کہ جاگیرداری اور شخصی حکومت کے خلاف کام کرنے والے تمام کارکن، مشترکہ تحریک کے دائرے میں شامل کئے جائیں۔ اس اعتبار سے تحریک کا نیا ڈھانچہ سیاسی شعور کی نئی سطح کے عین مطابق تھا۔ تحریک کے پرانے انداز کو نظر انداز کیا گیا۔ کیونکہ وہ اب فرسودہ ہو چکا تھا۔ لیکن تحریک کی اساس وہی رہی جو تھی۔

جاگیرداری کے خلاف ریاست میں جس جدوجہد کا آغاز ہوا تھا، الگ تھلگ رہ کر اس کے پنپنے کے آثار کم تر ہی تھے۔ ضروری تھا کہ یہ اُس عظیم تحریک سے اثر لیتی رہے جو ہند میں سامراج واد کے خلاف منظم ہوئی تھی۔ اور ایسا ہی ہوا۔ یہ اُس سے فیضال حاصل کرتی رہی۔ شخصی حکمران اور خیرادے برطانوی سامراج کے حواری اور حاشیہ بردار تھے۔ اس لئے شخصی حکومت اور سامراجیت کے خلاف یکساں طور پر جدوجہد ہوئی تھی۔ اور یہ ہندوستان کی قومی جمہوری تحریک کا ایک حصہ تھا جس نے برطانیہ کے نوآبادیاتی راج کو ملک سے باہر نکالنے کا بیڑا اٹھایا تھا۔ ہندوستان کی پانچ سو ریاستوں میں رہنے والے لوگ شخصی حکمرانوں سے نجات حاصل کرنا چاہتے تھے۔ ان ریاستوں میں رہنے والے عوام کی تحریک، ہندوستان میں رہنے والے لوگوں کی اُس تحریک سے منسلک ہو گئی جو بیرونی حکومت کے شیرازہ

مقاصد کی واضح پہچان ضروری تھی تاکہ شخصی حکومت کا خاتمہ محض سربراہوں کی تبدیلی تک محدود نہ رہے بلکہ سماج میں ایک انقلابی تغیر رونما ہو جائے۔ "نیا کشمیر" ایک نئے سماج کی تعمیر کا ایک ایسا پروگرام تھا جس میں تمام محنت کش طبقے کو سیاسی اور اقتصادی میدانوں میں قائدانہ کردار ادا کرنے کا موقع نصیب ہوتا۔ یہ واضح طور پر ایک توجہ گزارداری اور سامراجیت کے خلاف مقاصد کی تشکیل تھی۔ اور دوسرے اس سے عوام کا شعور ایک نئی سطح پر آگیا۔ عوامی تحریک کا سیاسی مسلک شخصی حکمرانوں سے سیاسی اقتدار کو چھین لینا تھا اور اقتصادی مقصد ایک ایسی سوسائٹی کا قیام جس میں استحصالی طبقے کو کوئی برتری حاصل نہ ہوتی۔ مختصر الفاظ میں اس سے یہ مقصد سامنے آگیا کہ سوشلزم اور جمہوریت کی تعمیر کے لئے سیاسی اقتدار حاصل کیا جائے!

جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے عوام کی قیادت ایک دو نئے کردار کی صورت میں رونما ہوئی۔ "نیا کشمیر" کے پروگرام کے انعقاد کو ایک نئی تنظیمی ہیئت اور نئے عناصر کی ضرورت تھی۔ لیکن لیڈر شپ نے شخصی حکمرانوں کے ساتھ مفاہمت کو ہی مصلحت جانا اور اس طرح سے "ڈائیراکی" (Dyarchy) وجود میں آگئی۔ نیشنل کانفرنس کے ایک نمائندے کو ریاستی کابینہ میں جگہ حاصل ہوئی۔ یہ بات اُن انقلابی مقاصد کے مطابق نہ تھی جن کے لئے نیشنل کانفرنس عوام کو ابھار رہی تھی۔ لیکن یہ لیڈر شپ اور اس کے مزاج کا ایک آئینہ تھی۔ جو لوگ یہ اُمید کر بیٹھے تھے کہ "ڈائیراکی" اہم سیاسی تبدیلیوں کے لئے راہ ہموار کرے گی وہ وہم اور بے یقینی میں بُری طرح مبتلا ہو گئے۔ حق بات تو یہ ہے کہ اس سے صرف عوام کی توجہ اصل مقصد سے ہٹانے اور انقلابی جدوجہد کی شدت کو کم کرنے کا مدعا پورا ہو گیا۔ تحریک میں عوام نے جس پیش قدمی کا مظاہرہ کیا تھا وہ مفکورج ہو کر رہ گئی۔ اس کے تباہ کن نتائج چند مہینوں کے بعد ہی پوری طرح نمایاں ہو گئے۔

نیشنل کانفرنس نے "نیا کشمیر" پروگرام اپنانے کے بعد جو مقبولیت حاصل کر لی اور عوام کی تحریک جس شان دار ڈھنگ سے رونما ہوئی۔ اُس کا مظاہرہ ۱۹۴۵ء میں کانفرنس کے سو پور کنونشن میں کراؤں کی بھاری تعداد کی شرکت سے بخوبی ہوتا ہے۔ اس اجلاس میں شری جواہر لال نہرو، خان عبدالغفار خان اور ہندوستان کے دوسرے مقتدر رہنماؤں نے بھی شرکت کی اور عوام نے اُن کا نہایت گرم جوشی سے خیر مقدم کیا جو مسٹر محمد علی جناح کے لئے ایک موزوں جواب تھا جو اس سے کچھ دیر پہلے ہی سری نگر آئے تھے اور یہاں آکر نیشنل کانفرنس کی مذمت کی تھی۔ اُن کے دو قومی نظریے سے لوگوں پر کوئی اثر نہ ہوا۔ کیونکہ عوام کے سیاسی شعور کی سطح اتنی اونچی تھی کہ وہ مذہب کے نام پر کی گئی اپیل اور مبہم خیالات سے ہلک نہیں سکتے تھے جن کا واحد مقصد لوگوں کے اتحاد کو توڑ کر جاگیر داری اور سامراج کے خلاف جدوجہد کو ثقافت نمبر

کمزور بنانا تھا۔ لوگ اس بات کو اچھی طرح سے سمجھتے تھے کہ جو لوگ مذہب کی بنیاد پر لوگوں میں پھوٹ ڈالنے کے درپے ہیں، وہ درحقیقت سامراجیت اور جاگیردارانہ نظام کے خلاف جدوجہد کو توڑنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس لئے وہ "نیا کشمیر" کے خواب کو حقیقت میں ڈھالنے کی سعی میں ہمارے رفیق یا حلیف نہیں ہو سکتے۔ ریاست کی جمہوری تحریک نے بالواسطہ طور پر ملک کی ان قوتوں کے ساتھ نہایت مضبوطی سے جوڑ لیا جو سامراجیت کے خلاف برسرِ پیکار تھیں۔ نیشنل کانفرنس نے اپنی انفرادیت کو برقرار رکھتے ہوئے انڈین نیشنل کانگریس، کمیونسٹ پارٹی آف انڈیا اور ہندوستان کی دوسری ترقی پسند قوتوں کے ساتھ "برادرانہ" ربط قائم کر لیا۔ تنظیم ایک متحدہ محاذ کے طور پر کام کرتی رہی اور کوئی نمایاں نظر باقی اختلاف سامنے نہیں آیا۔ اس حقیقت سے انکار نہیں ہو سکتا کہ ساری تحریک "بائیں سمت" کی طرف متعین کی گئی تھی اور اس نے کبھی بھی طبقوں کے اشتراک کے فلسفے اور کمیونزم کے خلاف کوئی بات تسلیم نہیں کی۔ اس نے استحصالی طبقے کے خلاف مضبوط جدوجہد اور جاگیر داری اور زمین داری کو ہمیشہ کے لئے ختم کرنے کی حمایت کی۔ ہماری تحریک نے اس وقت بھی کانگریس اور کمیونسٹ پارٹی سے فیضان حاصل کیا جس وقت ملک کی ان دو بڑی سیاسی طاقتوں کے درمیان اختلافات ایک خوف ناک صورت اختیار کر گئے تھے۔

عالمی جنگ ختم ہونے کے چند برس بعد محنت کش اور پُر عزم عوام نے برطانوی حکومت پر جو کاری ضربیں لگائیں ان سے اس کی بنیادیں ہلنے لگیں۔ ہندوستان میں عوام کی بیداری اور سامراجیت کے خلاف ان کی لٹکار عالمی مزاج کا ایک حصہ تھی۔ فسطائیت کی ہزیمت نے تمام دبے ہوئے ممالک میں مقبول قوت کو تقویت بخشی تھی اور یہ ممالک، بیرونی حکومت کا جبراً اتار پھینکنے پر کمر بستہ ہو گئے تھے۔ یہاں تک کہ فوج اور سمندری فوج نے بغاوت کا جھنڈا بلند کر لیا۔ اور وہ بھی عوام کے ٹھانڈیں مارتے ہوئے سمندر میں شامل ہو گئے۔ برطانوی حکومت کے قدم ڈنگانے لگے۔ بہر حال سامراجی حکمران اپنی فنا پر راضی نہیں ہوا کرتے۔ انہوں نے ایک پُر اسرار سازش کی اور جوابی حملہ کر دیا۔ وہ عوامی تحریک کی خامیوں اور کمزوریوں سے پوری طرح آشنا تھے جن کو انہوں نے اپنے مفاد کے لئے استعمال کر لیا۔ ہند کی تحریک آزادی ایک سنگی (monolithic) نہیں تھی۔ اس میں لوگوں کے بہت سے طبقے شامل تھے۔ جو مختلف مقاصد کی تکمیل کے لئے لڑ رہے تھے۔ محنت کش، کسان اور متوسط طبقے کے محکوم لوگ سماجی نظام میں ایک انقلابی تبدیلی کے خواہاں تھے۔ اس کے برعکس سرمایہ دار اور اونچی سطح کے لوگ عوامی تحریک کو اپنے اغراض حاصل کرنے کا ذریعہ بنا کر اقتدار سنبھال چاہتے تھے۔ جوں شیرازہ

ہی انقلابی تحریک نے نئے اُفتِ چھو لئے تو وسیع قومی محاذ پر پانے جانے والے تفاووات اور بھی نمایاں ہو گئے۔ وہ طبقہ جو عوام کے انقلابی رجحان سے خائف تھا۔ اُس نے عوامی بیداری کے ٹھٹھٹھ سے ہونے سمندر سے اپنی آنکھیں پھیر لیں اور اقتدار کے انتقال کے لئے سامراجیوں کے سامنے ہاتھ پھیلا یا۔ سامراجیوں نے جال پھیلایا تھا۔ اور جو لوگ اپنی مرضی سے اس میں پھنس گئے، انہوں نے شعوری طور پر سامراجیت کو اپنے سفاکانہ منصوبے رُو بہ عمل لانے کا موقع عطا کیا۔ اور عوامی بیداری کو فرقہ دارانہ خون خرابے کی نذر کر دیا۔ یہ سامراج واد کی ایک بڑی فتح تھی۔ ظاہری طور پر تو اقتدار منتقل ہو گیا لیکن ہندوستان کی معیشت پر سامراجیوں کا تسلط قائم ہو گیا۔ اس کے علاوہ برطانوی سامراج ملک کے دو ٹکڑے کرنے میں کامیاب ہوا۔ اور اُس نے فرقہ داریت کی آگ کو بھڑکایا۔ جس سے ہندوستان کی دو نئی مملکتوں کے درمیان اختلافات، تناؤ اور نفرت کے بیج بوئے گئے۔ یہی وہ حکمتِ عملی تھی جو برطانوی سامراج نے دونوں مملکتوں کو دستِ نگراد مرکز وربنائے کے لئے اختیار کر لی تھی۔

۱۹۴۶ء میں برطانوی حکومت نے وزارتِ مشن کا اعلان کیا۔ اس کے ساتھ ہی کانگریس، مسلم لیگ اور برطانوی حکومت کے درمیان بات چیت کا آغاز ہوا۔ اس گفت و شنید میں ہندوستانی ریاستوں کی نمائندگی وہ راجے ہمارا بچے کرتے تھے جن کی سرداری ان ریاستوں پر تسلیم کی گئی تھی۔ یہ بات بالکل عیاں تھی کہ یہ بالواسطہ طور پر برطانوی سامراج کے حواریوں کی وساطت سے برطانوی حکومت کو قائم رکھنے کی ایک چال تھی۔ اسی نازک مرحلے پر شیشل کانفرنس نے "کشمیر چھوڑ دو" کا نعرہ بلند کیا اور بیج نامہ امرت سر کی تسبیح کے لئے ایک تحریک شروع کر دی۔ یہی وہ معاہدہ تھا جس کے تحت ہمارا راجہ گلاب سنگھ کو جموں و کشمیر کی ریاست انعام کے طور پر بخش دی گئی تھی۔ یہ تحریک برطانیہ کی اس سازش کے خلاف تھی، جس کے سہارے وہ ہند کی ریاستوں میں جاگیر دارانہ نظام کو برقرار رکھنا چاہتا تھا۔ شخصی حکومت کے دن پورے ہو رہے تھے اور شیشل کانفرنس پوری گھن گرج کے ساتھ میدان میں اُتر آئی تھی۔

"کشمیر چھوڑ دو" تحریک کو ملک کی تمام محب وطن اور سامراجیت کے خلاف قوتوں کی حمایت حاصل ہوئی۔ اس کے باوجود کہ کچھ رجعت پسند سیاسی عناصر نے اس نئے نعرے کو تسلیم نہیں کیا۔ اور جہاں تا گاندھی اور پنڈت نہرو نے ہمارا راجہ کی سرکار کے مظالم اور ان کے وزیرِ اعظم شری آروسی کاک کی مذمت کی جو برطانوی سیاست کاروں کے ہاتھوں میں کٹھ پتلی کی طرح ناج رہے تھے۔ شری کاک نے اس تحریک کو کیونسٹ تحریک قرار دیا۔ لیکن کانگریس اور ملک بھر کی عوامی تنظیمیں اور محنت کشوں کی جماعتیں شہزادہ

کھلم کھلا تحریک کی حمایت کے لئے آگے بڑھیں۔ ریاست غالباً فراموش کی گئی ہے کہ جس وقت کاک سرکار نے کوہاڑ میں شری ہند کو گرفتار کر لیا۔ تو اس کے خلاف مداس میں مزدوروں نے احتجاجی مظاہرہ کیا جس پر پولیس نے گولی چلائی اور بہت سارے مزدور شہید ہو گئے۔ دو قومی نظریے کے بانی اور مسلم لیگ کے رہنما طر محمد علی جناح نے "کشمیر جھوڑو" تحریک کو فائدہ گردی قرار دے کر مسترد کر دیا اور اس طرح سے شخصی حکومت کی حمایت کی جو برطانوی سامراج کے ہاتھوں میں محض ایک کھلونا تھی۔ ریاست کے اندر ہندو اور مسلمان رجعت پسندوں نے شخصی حکومت کے خلاف عوام کی عظیم الشان جنگ کے خلاف مورچے قائم کر لئے۔ بہر کیف وہ مکمل طور پر تنہا رہ گئے اور ان کی اقلیت لوگوں کے سامنے آگئی۔ مسلم لیگ کے مقامی حمایتی ذلت آمیز طریقے پر سرعام شخصی حکومت کے حامیوں کے کردار میں سامنے آ گئے۔ کچھ خود ساختہ لیڈروں نے شخصی حکمرانوں کی حاشیہ برداری کا رول ادا کیا۔ جموں میں جاگیر دارانہ عناصر اور آڑسی، سی کے ساتھ وابستہ لوگوں نے بھی تحریک کی مخالفت کی۔

رجعت پسندی کا حربہ، فرقہ داریت اس مرحلے پر بھی اپنے اصلی رنگوں میں نمودار ہوا۔ لیکن عوام نے اس بار بھی اس کو مسترد کر دیا۔ ۱۹۴۷ء کے واقعات کو دہرانے کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ ان سے کوئی بھی نا آشنا نہیں۔ کشمیر برقیالیوں کا حملہ ان برطانوی عناصر نے منظم کیا جن کی جڑیں پاکستان میں کافی گہری تھیں۔ اس معاملے پر اختلاف کی کوئی گنجائش نہیں۔ ریاست میں عوامی سرکار نے اس وقت جو کچھ بھی کر دیا، وہ ایک معجزے سے کم نہیں۔ کشمیر کے تمام باشندے سیسہ پلائی ہوئی دیوار کی طرح جارحانہ حملے کے خلاف کھڑے ہو گئے۔ اور انہوں نے کشمیر کو برپ کرنے کے سامراجی منصوبے کو خاک میں ملا دیا۔ اس بات کو نظر انداز نہیں کیا جانا چاہیے کہ لارڈ مونٹ بیٹن نے ہمارا بھ کشمیر کو مشورہ دیا تھا کہ وہ خود مختاری کا اعلان کریں اور ہند کے ساتھ الحاق نہ کریں۔ اس کا واحد مقصد ریاست کو ایک برطانوی اڈے میں تبدیل کر کے سوشلزم اور جمہوریت کے لئے عوام کی تحریک کو تحس تحس کرنا تھا لیکن کشمیری عوام اس فتنہ انگیز نعرہ بازی کے بھرے میں نہیں آئے، جس کی آڑ لے کر سامراجی قوتیں اپنے کمزورہ منصوبوں کو پورا کرنا چاہتی تھیں۔ وہ حالات سے بخوبی واقف تھے اور اس بات کو سمجھتے تھے کہ مذہب کے نام کو تحریک آزادی دبانے اور ریاست سازشوں کا اڈہ بنانے کے لئے استعمال کیا جا رہا ہے۔ انہوں نے ہندوستان کی جمہوریت اور سوشلزم کی قوتوں کے ساتھ اپنی تقدیر وابستہ کر دی۔ پورے اٹھارہ برس بیت گئے، جب عوامی تحریک نے اپنے رہنماؤں کو اقتدار کی کرسی پر بٹھا دیا۔ اس عرصے میں ہم نے کئی سیاسی بحران دیکھے ہیں اور کئی بار ہماری تحریک کو آزمائشوں کا شکار کیا۔

گہرے پیچاک سے گزرنا پڑا۔ اور کئی بار اس کی توانائیوں کے سرچشمے خشک ہوتے ہوئے محسوس ہوئے۔
اس یائوس کُن صورت حال کی وجوہات مختصر طور پر ان نغظوں میں بیان کی جاسکتی ہیں:-

۱) متواتر سامراجی مداخلت اور اشتعال انگیزی

(۲) اُن اصولوں اور قدروں پر کاربند رہنے میں لیڈروں کی ناکامی جو عوامی تحریک نے وضع کی تھیں
سامراج وادنے نام نہاد مسکد کشیر کو کھڑا کر دیا اور اس کو بلٹے رکھا تاکہ وہ ہندوستان اور پاکستان
کے اندرونی معاملوں میں مداخلت کر سکے۔ ہند اور پاکستان کے درمیان کشیدگی قائم رکھے اور
جموں و کشمیر میں سامراجیت کے خلاف قوتوں کا اثر زائل کر دے۔ ۱۹۴۷ء کے بعد مختلف مرحلوں
پر جو لوگ برسرِ اقتدار آئے، انہوں نے اپنی طبقہ فانی حدود کا مظاہرہ کیا اور سیاسی اقتدار کو اپنے
طبقوں کے معمولی مفادات حاصل کرنے کا ذریعہ بنا دیا۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ سوشلزم کا
قیام عمل میں لانے کا پروگرام حقیقت کے سانچے میں ڈھلنے سے رہ گیا۔ ان واقعات نے اس
آفاقی اصول کی حقیقت کو نمایاں کر دیا ہے کہ سوشلزم کی تعمیر کے لئے ملک کا سیاسی اقتدار
لابدی طور پر محنت کش طبقے کے ہاتھ میں ہونا چاہیئے۔ ہر ایک انقلاب میں سیاسی اقتدار کا
سوال فیصلہ کن ہوا کرتا ہے اور دیکھایا جاتا ہے کہ کس طبقے کا کردار سیاسی اقتدار پر زیادہ
غالب ہوتا ہے۔

ہماری سیاسی اور اقتصادی قدروں کو جمہوری تحریک کی تبدیلیوں نے جلا بخشی ہے۔ ان قدروں
کا عملی حصول، سوشلزم کا عالم گیر کوششوں سے جڑا ہوا ہے جو فی الواقع سیاسی اقتدار حاصل
کرنے کے لئے محنت کش طبقے کی جدوجہد کے مترادف ہیں۔ چند وقتی ہزیمتوں اور رکاوٹوں کے
باوجود ہماری جدوجہد بلاشبہ کامران و باامراد ہو گئی ہے :

انگریزی سے ترجمہ: فاروق نازکی

صاحبزادہ شوکت علی خان

جنگ آزادی کا ایک اولوالعزم مجاہد

نواب امیر خان

(۱)

بنا کر دند خوش ریسے بہ خاک و خون غلطیدن

خدا رحمت کند این عاشقان پاک طینت را

وہ عاشق پاک طینت — وہ سالار اعظم — وہ مرد کارزار — وہ جنگ آزادی ہند کا
اولوالعزم مجاہد، تاریخ ہند میں کہیں امیر خان، کہیں روہیلہ پٹمان، کہیں جانباز سپوت، کہیں حریت کا متوالا،
کہیں شجاع، سردار اور کہیں بہادر جنگجو۔ متعدد بار بجلی کی چمک اور بادل کی کرلک بن کر ہمارے ذہنوں
اور دماغوں کو اپنی صف شکن تلوار کی مہنگاریں سناتا رہا ہے۔ ہندوستان کی تاریخ میں ایسے بہت سے
نامور سپوت پیدا ہوئے اور تاریخ میں گم ہو گئے مگر یہ نبرد آزما امیر جہانگیر تاریخ میں گم نہ ہوا بلکہ تاریخ اس
کی شخصیت میں جھم ہو گئی۔ آزادی ہند کی ایک ایک سطر اس جانباز سالار اور عظیم المرتبت تاریخ ساز ہستی
کی مہر ہون منت ہے۔ وہ ایک ایسے کردار کا حامل تھا جس سے کج تک وطن و ملت کا نام و ناموس زندہ
جاوید ہے۔

تاریخ مصمیم معنی میں حالات و واقعات کا ایک ایسا ذخیرہ ہے جس میں ہزاروں افراد کے کارنامے
نمایاں محفوظ ہیں۔ جہاں قوم و ملت کے عروج و زوال کی دل و دوز داستانیں ہیں وہاں اقوام کے غیر معروف
افراد کی بھی دل گداز کہانیاں ہیں۔ جہاں فاضلین اور ظفر مند شہنشاہوں کے قصے ہیں۔ ان کے مخالفین اور
مفتوحین کی المیہ داستانیں بھی ہیں۔ جس طرح ان کی تعریف و توصیف کے افسانے نہیں بھلائے جاسکتے
اسی طرح ان غیر معروف شکست خوردہ افراد کی جدوجہد کو بھی فراموش نہیں کیا جاسکتا۔ تاریخ اس بات
کی شاہد ہے کہ جہاں سکندر کی ظفر مندی کا حال محفوظ ہے وہاں پورس کے بے باکانہ مجاہدہ کا بھی ذکر ہے۔
شیرازہ

جہاں بابر کی فتح و نصرت کے تذکرے ہیں تو وہاں تاریخ رانا سنگا کی شجاعت و جواں مردی کے قصوں کو بھی
 نہیں چھپا سکی ہے اور نہ ہی وہ اکبر و اورنگ زیب جیسے مظفر و منصور کار فرماؤں کے خلاف اٹھنے
 والے رانا پرتاپ اور شیوا جی کے تذکروں سے بڑا ہے۔ ٹھیک اسی طرح تاریخ نے آج تک کے حقائق و
 دقائق اور روزمرہ کی زندگی کے ہر شعبہ کی بعینہ تصویر لی ہے۔ کیا سیاست اور کیا معاشرت اور کیا ہی معیشت
 ہر لحاظ سے ہر زمانہ اور ہر دور کی اقوام کی زندگی کو اپنے میں سمویا ہے۔ اسی طرح عہد و سطر کی تاریخ میں
 ایک ایسا وقت آیا جب کہ ہندوستان کا شیرازہ منتشر ہو گیا اور مغلیہ سلطنت مٹ گئی۔ ہندوستان کی باگ
 ڈور انگریزوں نے سنبھال لی۔ مگر اس بیرونی طاقت کے خلاف بھی ہمیشہ وقتی طاقتیں علم بغاوت بلند کرتی
 رہیں اور اس فرنگی آمریت کے خلاف مجاہد حیدر علی بھی اٹھا۔ جانا باڑ ٹیپو سلطان نے بھی اپنی جان گنوائی۔
 ہو کر اور سندھیا اور رنجیت سنگھ بھی اس میدان میں آئے۔ لیکن امیر خان وہ دلیر اور آزاد مرد تھا جو
 ڈاکٹر فافون کو "ہندوستان کا سب سے آخری بڑا فوجی مدبر" اور آزادی ہند کا سب سے بڑا شاہماں تھا۔
 ٹیپو سلطان کی طرح امیر خان کا ساتھ بھی اُن کے خود کے ساتھیوں نے نہیں دیا اور وہ اکبر و اکبر کا رتبہ
 رکھتے ہوئے بھی فرنگی دور کی تاریخ میں صرف ایک ریاست کا نواب ہی رہا۔ حالانکہ اُس کی دلیرانہ قہمت
 اور خون آشام محاربات کی دل ہلانے والی داستانوں سے تاریخ کے اوراق رنگین ہیں لیکن جس کا عشرِ شیر
 بھی انگریز مورخین کے تعصب اور ان کا بے نیازی و بے خبری کی بنا پر آج تک سامنے نہیں آسکا اور
 مورخین نے اس مجاہد اور جانا باڑ سپوت کو صرف سفاک اور جاہل پنڈاری کے علاوہ کچھ نہیں لکھا۔ حقیقت
 تو یہ ہے کہ تاریخ نے اب تک ہندوستان کے اس آخری عظیم الشان فوجی مدبر سے انصاف نہیں کیا
 ہے۔ "لکھ حالانکہ تاریخ کے ساتھ اُس نے بہت بڑا انصاف کیا ہے۔ تاریخ پر اُس کا احسان عظیم ہے
 اور جنگ آزادی میں اس نامور سردار کی حقیقت میں ایک خاص شخصیت ہے۔ ایک ایسی شخصیت
 جو دلچسپ بھی ہے اور دل دوز بھی۔ غیر معروف پیش کئے جانے کے باوجود بھی ہمہ گیر ہے۔
 اٹھارویں صدی کے جانا باڑ سپاہیوں میں امیر خان واقعی سب سے زیادہ بہادر اور شجاع سپاہی تھا۔

"Historical Essays" by Dr. Gansung Page No; 124. لکھ

لکھ تاریخ سید احمد شہید از غلام رسول مہر صفحہ ۸۲

لکھ اس کے متعلق بعد میں بحث کی جائے گی کہ آیا وہ پنڈاری تھے یا روہیلہ پٹان

"Historical Essays" by Dr. Gansung Page No; 124. لکھ

ثقافت نمبر

جو اُس دور کی سب سے بڑی طاقتوں پر بھی حاوی تھا۔ اُس نے اپنی دلیری، شجاعت اور ریاست کا سکہ
 جھلایا تھا۔ آج کا منصف مؤرخ جب تاریخ آزادی لکھے گا تو امیر خان کو اٹھارہویں صدی کا سب سے
 بڑا مرد میدان تصور کرے گا۔ سدھیا، ہوکر اور نظام جیسی بڑی طاقتوں سے بڑی ایک طاقت، ایک
 ایسی طاقت جس کا خود انگریزوں نے لوہا مانا اور اُس سے مقابلہ کرنے میں اُس وقت تک، جب تک کہ وہ
 اپنی ریشہ دوانیوں اور سیاسی چالوں سے امریکی لشکر میں پھوٹ نہ ڈلواسکے، باز نہ آئے جس کے نتیجے میں
 امیر خان خود ہی جال میں پھنس گیا۔

ابتدائی زمانہ

امیر خان نے اپنی زندگی بہت معمولی حیثیت سے شروع کی تھی۔ ایک معمولی جاگیر دار کے بیٹے سے
 اٹھارہویں صدی کے اواخر میں اپنا کردار شروع کرتا ہے اور بڑھتے بڑھتے اسی صدی کے اوائل میں
 بہادر و ظفر مندھا کر کا سالار اور انگریزی سامراج کے خلاف لڑنے والا سب سے دلیر سپاہی بن کر ٹوٹے
 ہوئے تیارے کی طرح تاریخ کو ایک دم روشن کر کے ختم ہو جاتا ہے۔ محمد شاہ غازی کے عہد میں امیر خان
 کے دادا طالع محمد خان علی موضع جوہڑ علاقہ بنیر افغانستان سے ہندوستان آئے تھے اور روہیل کھنڈ
 میں علی محمد خان سکے کی ہمراہی میں فوج کشی شروع کر دی۔ طالع محمد خان کے بیٹے حیات محمد خان نے
 سرائے تربن سہیل مراد آباد میں کچھ جائیداد حاصل کر لی اور اُسی پر اکتفا کیا۔ ۱۷۶۸ عیسوی میں اُس کے
 گھر ایک بلند اقبال ہوش مند شجاع و دلیر ہوش گوش والا لڑکا پیدا ہوا۔ جس کا نام امیر خان رکھا
 گیا۔ جو آخرے کر زبرج شرف عیاں گردو

بچپن ہی سے امیر خان کی حرکات و سکنات، دلیری اور شجاعت سے مملو تھیں۔ قرآن و آثار
 ابھی سے روشن مستقبل کے ضامن بنتے جا رہے تھے۔

بالائے سرش زہوش مندی می تافت ستارہ بلندی

۱۱۰ سالہ تاریخ سید احمد شہیدؒ از غلام رسول تہر صفحہ ۱۱۰
 ۱۱۱ سالہ طالع محمد خان بنیر وال کے یوسف زئی پٹھانوں کے مشہور و معروف سالار زئی قبیلہ سے تعلق رکھتے
 تھے۔ (دیکھئے قانون گو صفحہ ۱۲۵ نیز امیر نامہ قلمی مخطوط از لالہ بساوند لال شاد داں — ادارہ
 تحقیقات علوم شرقیہ ٹونک (راجستھان)

۱۱۲ سالہ علی محمد خان کا انتقال ۱۱۲۱ھ میں ہوا۔ ان کی اولاد رام پور کے والیاں ہیں۔
 ۱۱۳ سالہ امیر نامہ فارسی و عدلیۃ الاقام صفحہ ۴۱ اور سرو لیم ہٹن گنڈی کرف (انڈیا)

[شیرازہ ثقافت نمبر]

اور حقیقت میں یہ بچہ آگے چل کر بند اقبال، امیر اور سالار بن کر رہا۔ یہ امیر شروع ہی سے لشکر کشی، صف آرائی اور جنگ و جدال کے نقشے بناتا اور معرکہ آرائی کے کفیل اپنے صفر سن ساتھیوں کے ساتھ کھیلنے کا عادی تھا۔ خود فوج کا امیر بنتا اور ساتھیوں کے گاندھوں پر سوار ہو کر اپنے ساتھیوں کو کمان دیتا۔ پھر کوریال بطور تنخواہ ان کو تقسیم کرتا۔ کسی کو سپاہی، کسی کو جمعدار اور دوسرے فوجی مراتب و مناصب دیتا۔ جب کوریال نہ ہوتیں تو گھر سے اناج ہی لاکر باپ کی پروا کئے بغیر تقسیم کر دیتا تھا۔ اسی ماحول میں بچے کی پرورش ہوئی۔ بالآخر اسی جنگی شوق و ذوق نے ایک فوجی ذہن تخلیق کر دیا اور امیر خان عثمان شاہ میں ہی جنگی مہمت کی تلاش و جستجو میں گھر سے نکل پڑا، لیکن خوش نہ رہ سکا اور چونکہ بغیر باپ کی اجازت کے نکلا تھا۔ اس لئے پھر واپس آکر باپ سے اجازت لی اور ۱۲۰۲ھ مطابق ۱۷۸۶ء عیسوی میں اپنے ہم عصر بہادر روہیلہ پٹھانوں کے ساتھ نکل کھڑا ہوا۔ سب ہی نے امیر خان کو اپنا سردار اور امیر منتخب کیا۔

مبارک بود خال فرخ ز لون

نہ فرخ ز لون بلکہ مشہد ز لون

یہ امیر خان کی زندگی کا پہلا نیک شگون تھا، پہلا کامیاب قدم تھا۔ یہ اس فوجی ذہن کی پہلی کامیابی تھی اور اُس کے تاریخی مستقبل کی پہلی خال نیک۔

امیر خان کی عمر اُس وقت بیس سال کی تھی، فرسید سی جزل ڈی بائی، متھرا میں فوجی بھرتی کر رہا تھا۔ امیر خان نے بھی اپنے رفقاء کے ساتھ رجوع کیا۔ لیکن کم سن ہونے کی وجہ سے امیر خان اور ان کے چند ساتھیوں کو منتخب نہیں کیا گیا۔ چنانچہ باقی ماندہ رفیقوں کے ساتھ امیر خان دہلی ہوئے ہوئے شیخاواٹی (راجستھان) کے علاقہ میں گیا۔ جہاں یوسف خان رسالدار ملا جو نجف علی خان کے سرکار میں نوکر تھا۔ امیر خان یہاں دو سال تک تنہا رہی اور بہادری سے نوکری کرتا رہا۔ لیکن بعد میں یہ نوکری چھوڑ دی اور کھیر پٹی، جودھ پور، ایدر اور ناگ پور جیسی ریاستوں کی بھی وقتاً فوقتاً نوکریاں کر کر کے بالآخر

امیر نامہ فارسی مخطوطہ محفوظ ادارہ تحقیقات علوم شرقیہ لوزنک نیز افتخار التوارکج مصنفہ پڈت

دیوی پرساد جودھ پور (مطبوعہ) صفحہ ۱۱

ملا نجف علی خان کو شاہ عالم بادشاہ نے ذوالفقار الدولہ امیر الامرا کا خطاب دیا تھا۔ اُس نے آگرہ کا قلعہ بھرت پور کے جاٹوں سے چھینا تھا۔ اس کا انتقال ۱۱۹۶ھ میں ہوا۔ افتخار التوارکج صفحہ ۱۱

یہ سلسلہ ترک کر دیا اور آزاد فوجی جتنے کی تشکیل کرنے کے ارادے سے معاہدے کے سورت پہنچا۔
معاشرتی تکالیف نے ساتھیوں کی ہمتیں پست کر دیں اور بہت سے ساتھی جدا ہوتے رہے۔ ایک دن
امیر خان نے اپنا گھوڑا تک فریج کر ڈالا۔ مگر امیر بلند اقبال ان مصائب سے پیچھے نہ ہٹا اور سینہ سپر ہو کر
کامیابی کے منازل طے کرتا گیا۔

پہلا کامیاب کارنامہ

ان دنوں مرہٹہ سردار گائیکوار کی طرف سے پنڈت انگریزوں سے چوتھ و مول کرنے سورت آیا ہوا
تھا۔ انگریزوں نے اُسے کمزور سمجھ کر چوتھ دینے سے انکار کر دیا۔ امیر خان نے جو دلیری، شجاعت اور
جنگی تقاضوں سے خوب واقف کار تھا، فوراً پنڈت کو اپنی خدمات پیش کیں کہ میں اس کام کو انجام دے
گا اور حقیقت بھی یہ ہے کہ امیر خان نے ایک قلیل فوجی جمعیت کو کثیر التعداد اعلام اور جھنڈے دے کر
شہر سے دور رستم باغ نامی جگہ میں اتار دیا اور نیزوں اور تلواروں کی جھنکاروں کے ساتھ اس پریشانی
موجھ بوجھ اور سیاست سے شور و غل مچایا کہ انگریز فوجی کثرت کا مظاہرہ سمجھ کر مرعوب ہو گئے اور
مصالحت کر کے تمام ٹیکس چکاڑے، انفرادی حیثیت سے امیر کے مختصر فوجی جتنے کا یہ پہلا دلیرانہ
اور کامیاب کارنامہ تھا جس میں صرف امیر کی ہمت و استقلال اور فوجی ہتھکنڈوں نے کام کیا۔ غور
دینی کئے بغیر صرف فوجی تدبیر اور جنگی چال بازیوں سے اس قدر مشکل جہم کو امیر نے پل کے پل میں
طے کر دیا۔

۱۲۰۸ ہجری مطابق ۱۸۹۳ء عیسوی میں پنڈت سے رخصت ہو کر امیر نے کوکن (مبئی کے گرد و
نواح کا علاقہ) کی راہ لی۔ سفر کی صعوبات اور مالی پریشانیوں نے امیر کے لشکر کو کم سے کم کر دیا۔ لیکن
نار و شکر (جو پیشوا کی طرف سے مالوہ کا حاکم تھا) امیر کو اُس کی پوری جمعیت کے ساتھ مالوہ لے گیا۔
جہاں اُس نے ایک سال گزارا۔ اور ۱۲۰۹ ہجری (۱۲۰۹ ہجری) ۲۹ جولائی ۱۸۹۴ء سے شروع ہو کر ۱۷
جولائی ۱۸۹۵ء کو ختم ہوتا ہے) مطابق ۱۸۹۴ء کے اوائل میں بھوپال کی خانہ جنگیوں کی خون ریز داستان

۱۵ افتخار التواریخ ص ۱۲

۱۵ "مذاہب امیر نامہ"

۱۵ "Memories of Ameer Khan" by T.H. Princep P. ۵۵

نے اپنی طرف ملتفت کیا جہاں غوث محمد خان ولی عہد ریاست اور امیر محمد خان تختار ریاست کے امین ایک سازش تک و دو چلی رہی تھی۔ جس میں مرہٹہ بھی اہم کردار ادا کر رہے تھے۔ امیر خان نے بھی اس نزاعی بحرآن سے خوب فائدہ اٹھایا۔ اور آخر میں امیر بہیم پر ایک فوجی سردار انگلیہ (جو سندھ کا ایک فوجی جنرل تھا) سے عہد و پیمان کر لیا۔ لیکن انگلیہ نے امیر کو معاوضہ کی رقم دینے میں ذرا پس و پیش کیا۔ امیر نے تنہا اس کے خیمہ میں جا کر بزورِ شمشیر یہ رقم وصول کی۔ انگلیہ اور اس کے حاشیہ نشینا دربار اس مرد میدان کی بے مثل دلیری اور شجاعت سے دنگ رہ گئے۔

سرے کو تو گرد و بندی گر گئے باغ لندن کس نہ اُفند ز پائے
اس طرح اس نے دوسری مرتبہ شجاعت و تہور سے بزورِ شمشیر رقم وصول کی۔ انگلیہ کو سمجھنے کے بعد امیر نے سروخ کا رخ کیا۔ لیکن سر یہ محمد خان نے پھر بھوپال نکال لیا۔ آٹھ ماہ بعد امیر کو پھر واپس سروخ جانا پڑا۔

۱۷۹۶ء میں امیر خان دس جن سال اور راجہ جے سنگھ جن کو دولت راؤ سندھیانے اُن کے علاقے راہو گڈھ سے نکال دیا تھا، مل گیا۔ دولت راؤ سندھی اور ہولکر نے اس اتحاد باہمی کے خلاف لچھمن راؤ کو مضبوط توپ خانہ کے ساتھ روانہ کیا۔ امیر خان کی قلیل جمیعت نے ایسی سرفروشانہ اور جاننازانہ کارگزاریاں کیں کہ رستم داسفندیار کے کارنامے تازہ ہو گئے۔ سندھیانہ مجبور ہو کر بالاراؤ انگلیہ کو کثیر افواج کے ساتھ پھر بھیجا۔ دس جن سال اور جے سنگھ تو چند بری کے جنگل میں بھاگ نکلے۔ لیکن امیر خان مقابلہ پر ڈٹے رہے۔ گھسان کی جنگ ہوتی رہی۔ کبھی تیر و تفنگ کی بارش، کبھی نیزوں و برچھوں کی بوچھاڑ۔ امیر خانی سمنہ بادِ صرب بھی جوش و خروش میں اپنے آقا کے نامدار کی بے مثال شجاعت کا مظاہرہ کر رہا تھا اور شمشیر امیری دشمنوں کی گردنوں سے کھیل رہی تھی۔

ہر جا کہ شمشیر ادا کار کرد
یکے را دو کرد و دو را جا کرد

۱۷۹۶ء نواب غوث محمد خان ابن حیات خان اس وقت ولی عہد تھے۔ ۱۲۲۳ھ میں باضابطہ مسند نشین ہوئے۔
(تاریخ بھوپال ص ۱۱)

۱۷۹۶ء امیر محمد خان نواب حیات محمد خان کے وفادار غلام دیوان چھوٹے خان کا بیٹا تھا۔ تاج الاقبال تاریخ بھوپال
۱۱۷۱
Memoire of Ameer Khan

by T. H. Prinsep. P. 18. 19

ثقافت نمبر

یہاں تک کہ اٹھارہ دن امیر خان گھوڑے کی پشت سے نہ اتر کے اور برابر دشمن کے خلاف بہادری، شجاعت اور بہادری کا مظاہرہ کرتے رہے۔ اس عظیم الشان فوجی کارنامے اور جوان مردی کے عمل پہم سے تاریخ میں نچولین کی وہ لاثانی مثال کہ وہ ایک ہفتہ تک گھوڑے سے نہ اترتا، ماند پڑ جاتی ہے۔ اسی استقامت جلال حیدری، مردانہ کارگذاری اور علم ہمتی کے صلہ میں امیر شیراغلن اس جنگ میں مظفر و منصور نیکا اور بالآخر جسے سنگھ اور درجن سال کو ان کے مقبوضہ علاقے واپس کر دے گئے۔ اور امیر نے وہی کچھ کر دکھایا جو دونوں راجاؤں سے ان کے ملک دلانے کا وعدہ کیا تھا۔ ستم ظریفی دیکھئے کہ دونوں سرداروں نے امیر خان کو آدھا حصہ دینے کے خوف سے تنگ حوصلگی کی بنا پر اپنے ہی محسن کو قتل کرنے کی تدبیریں کیں جس کی وجہ سے امیر خان ان کی رفاقت چھوڑ کر سرسوج محل پڑا۔ لے کیونکہ شجاع پور، بالاراؤ انگلیہ لینا چاہتا تھا لیکن پیشوا کے عامل نے امیر خان کی مدد حاصل کر لی تھی۔ جو انگلیہ کے لئے ضرب کاری کے مترادف تھی۔ جنگ میں امیر خان کے سپاہیوں نے وہ جوہر مردانگی دکھائے کہ انگلیہ نے داد شجاعت دینے کے علاوہ اپنی طرف مائل کرنے کی سعی لاحاصل کی۔ اور امیر نے کہلا بھیجا کہ ایسے نازک موقع پر عہد شکنی کرنا جو ان مردی کے منافی ہے لیکن انگلیہ نے پیشوا کے عامل مقیم شجاع پور سے پیام و سلام کر کے امیر خان کو معہ اس کے فوجی لشکر کے لازم رکھ لیا۔ یہ تھی شان مردانگی، جلال حیدری اور قوت صف شکنی کہ جس نے سر فیول کو بھی مجبور کر دیا کہ وہ شکست کے بعد بھی استعانت کا ہاتھ امیر خان جیسے علوم ہمت اور محکم خیال سالار سے مانگے۔

بھوپال میں ثالث کی حیثیت سے

اسی اثنا میں بھوپال میں پھر خانہ جنگی کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ مرید محمد خان، غوث محمد خان اور وزیر محمد خان آپس میں جنگ آزماتے۔ بالاراؤ نے مرید محمد خان کی مدد کی جس نے قلعہ بالاراؤ انگلیہ کو دے دیا۔ غوث محمد خان، نواب حیات محمد خان کا لڑکا شہر پر قابض رہا۔ نواب امیر خان کو بالاراؤ انگلیہ نے قلعہ سونپ دیا اور خود نے نواب سے صلح کر لی۔ امیر خان نے حالات کا جائزہ لیتے ہوئے قلعہ (کچھلے صفحہ سے متعلق فٹ نوٹ)

نواب حیات محمد خان والی بھوپال کے بھائی سلطان محمد خان کا پوتا تھا۔ اس کو عصمت بی بی بیگم حیات محمد خان نے ۱۲۱۱ھ میں ریاست کا مدار المہام بنایا تھا (تلج الاقبال ص ۱۲۱-۱۲۲ نیز تاریخ مالوہ جلد دوم ص ۱۳۹) لے نواب امیر خان از اکبر شاہ نجیب آبادی ملہوہ لکھنؤ ص ۱۳۱ صفحہ ۱۳ نیز امیر نامہ فارسی

لے امیر نامہ فارسی لے وزیر محمد خان بن شریف محمد خان بن فاضل محمد خان بن دوست محمد خان بانی ریاست بھوپال، مرید محمد خان کے بعد ۱۲۱۱ھ میں مختار ریاست ہوئے (از تاریخ بھوپال) ۲۳۰ شیراز ثقافت نمبر

نواب کو ان کے اصرار پر یہم اور درخواست پر دے دیا۔ نواب حیات محمد خان نے امیر خان کو اپنا منتظم مقرر کر دیا۔ کچھ دنوں بعد مرہٹوں اور پنڈاروں کی قیادت میں بالار اؤ نے پھر بھوپال پر حملہ کیا۔ لیکن امیر خان نے وزیر محمد خان کے ساتھ شجاعت و تہور کا وہ مظاہرہ کیا کہ پنڈاروں اور مرہٹوں کو منتشر ہونا پڑا۔ اور آخر امیر خان کا جذبہ شجاعت دشمن پر کام کر گیا اور نواب حیات محمد خان رئیس بھوپال امیر خان کی بے مثال شجاعت اور حیران کن محاربات سے اس قدر متاثر ہوئے کہ اس عظیم الشان، عظیم المرتبت سالار کو بھوپال کا منتظم مقرر بنانا چاہا لیکن امیر جیسے مستغنی الخراج نے انکار کر دیا۔ یہ زمانہ نواب کے عروج کا زمانہ تھا۔ وہ ایک معمولی سپاہی سے سالار اور امیر لشکر بن چکا تھا۔ وہ امیر خان جس کو جہول دوبائی نے چند سال پیشتر بھرتی کرنے سے انکار کر دیا تھا، وہ آج بھوپال کا مختار، روہیل کھنڈ کا فاتح اور مالوہ کا ثالث بن چکا تھا۔

۵ زلفش سپاہی سپہدار شد
امیر و سر فوج و سالار شد

امیر اور ہوکر کا اتحاد

۱۷۹۸ء مطابق ۱۲۱۵ھ تاریخ میں نہایت اہم اور یادگار سال تھا۔ اس سے ایک نئے باب کا اضافہ ہوتا ہے۔ یہ ایک قرآن السعدین اور تاریخی اتحاد تھا۔ ایک سیاسی کشمکش کا عنوان عہد رنگین کی تمہید اور تحریک آزادی کی داستان کا آغاز اور ہندو مسلم اتحاد کا تاریخی سنگ میل اسی قرآن السعدین سے قائم ہوا ہے۔ ۱۷۹۸ء حقیقت میں پٹھان اور مرہٹہ تعلقات میں کلیدی حیثیت رکھتا ہے۔ امیر خان اور ہوکر نے انگریزوں کو ہندوستان سے نکلانے کا تاریخی فیصلہ کیا تھا۔ دونوں کی دوستی اور باہمی اتصال میں ایک نئی سیاسی تحریک آزادی کو روٹ بدل رہی تھی۔ ایک سیاسی انقلاب ٹھاٹھیں مار رہا تھا اور انگریزوں کے خلاف بغاوت کی لہر دوڑ رہی تھی اور یہ سب مستقبل کا مورخ حسرت کی نظر سے دیکھ رہا تھا۔ مورخ آثار مالوہ کے مطابق ۱۷۹۸ء کا یہ قرآن السعدین دنیوی جاہ و جلال کی حیثیت سے دونوں سرداروں کے حق میں مبارک ثابت ہوا۔ چار ارج جسونت راؤ ہوکر نے قدرت کے ودیعت

۱۷ افتخار التواریخ صفحہ ۴۶ و انگریزی امیر نامہ از پرنسپ صفحہ ۳۷، ۳۸

۱۷ صفحہ ۲۸

۱۷ آثار مالوہ از سید احمد رفیعی صفحہ ۹ حکیم سید سعید احمد السعد ٹوکی مترجم امیر نامہ اردو نے ذیل کا تاریخ دونوں فاتحین کے اشتراک کے بالعلیٰ پر موزوں کہا ہے حق قرآن ترک و ہندو جل اقبال
۱۷ ایضاً
شیرازہ ثقافت نبر

کئے ہوئے رسالت، شجاعت، ہمت و استقلال کے اوصاف اور امیر خان کی جانب از ان بے بیکانہ اور
مخلصانہ اضافی امداد سے جو ناموری اور شہرت پائی وہ کسی مورخ سے پوشیدہ نہیں ہے۔ مرہٹہ
لیڈران دنوں نامہ حالات کے نشیب و فراز سے گزر رہا تھا۔ ناگ پور سے شیواجی کی چالوں پر
چل کر قید سے رہائی تو پالی تھی لیکن بے سرو سامانی کی حالت میں روال دوال ٹوٹ مار کر رہا تھا۔
اسی حالت میں وہ شجاع پور پہنچا۔ جہاں کھنڈو ناچی امیر خان کے ایک قدیمی نوکر کے ذریعہ امیر
خان جیسے جانباز اور دلیر سالار کی مدد حاصل کی گئی۔ اس طرح سے پٹھانوں اور مرہٹوں کی
باہمی دوستی اور افہام و تفہیم اور غیر سنگالی تعلقات کا یہ پہلا مبارک قدم تھا۔ پہلا اور آخری مستحکم
سلسلہ تھا جس کے ذریعہ انگریزوں کو ہندوستان سے نکلے جانے کا حسین خواب شرمندہ تعبیر ہوتا
دکھائی دے رہا تھا۔ یہ کوئی تاریخ کا معمولی واقعہ نہیں تھا بلکہ ہندو مسلم اتحاد باہمی کا پہلا اقدام
تھا۔ دو فوجی سرداروں ہی کا باہمی اتصال نہیں تھا بلکہ دو نظریاتی فوجوں کی ایک جہتی اور جدوجہد
کا بڑا نتیجہ تھا۔ بیرونی کمزیریت کے خلاف ایسی تحریک کا پہلا مبارک دن تھا اور ایک فوجی معاہدہ
ہی نہ تھا بلکہ ہندو مسلم اقوام کی تنظیم کا زبردست آلہ کار جس سے فرنگی نظام کی جڑیں کھدتی
دکھائی دے رہی تھیں۔

ہندوستان کا سیاسی نقشہ

امیر خان اور ہولکر کے باہمی اشتراک کے وقت ہندوستان کے حالات کا سیاسی اور معاشی
حالات کا طائرانہ جائزہ لینا از بس ضروری ہے جس سے تحریک آزادی کے سلسلہ میں بہت سے
نشیب و فراز اور پرتیج راہوں کے دشوار کن مرحلوں کا اور ان کے خلاف نامساعد سازشوں اور
ریشہ دوانیوں کا صحیح اندازہ ہو سکے۔

اس زمانہ میں مغلیہ طاقت مضمحل ہو چکی تھی وہ والا شان نظام اور وہ عظیم المرتبت سلطنت
جس کو بابر کے عزم و رزم نے جنم دیا۔ اکبر کی حکمت عملی، دانش وری نے مستحکم بنایا۔ جہانگیر و

شاہ جہاں سار میں کھنڈو کے بجائے سید وزیر علی کا نام لکھا ہوا ہے کہ اس نے ہولکر سے امیر خان سے مدد
طلب کرنے کے لئے کہا (بحوالہ افتخار التواریخ ص ۵۳) لیکن مورخ تاریخ مالوہ اس نام کو سید وزیر حسین
بتاتا ہے (تاریخ مالوہ از منشی سید کریم علی اندور ص ۸۲)

شاہ انگریزی امیر نامہ ص ۱۹، ۶۵ نیز امیر نامہ فارسی اور افتخار التواریخ ص ۵۲، ۵۳

شاہ جہاں اور اوزنگ زیب کی سعی یہیم اور جوان مردی نے اور زیادہ استحکام بخشا۔ وہ جلیل القدر سلطنت کمزور مغلیہ جانشینوں کی خانہ جنگیوں اور ریشہ دوانیوں سے برباد ہو چکی تھی۔ ہر طرف بد نظمی اور بے راہ روی کا دور دورہ تھا۔ مسلم جہاد و جلال کا علم سرنگوں ہو رہا تھا۔ میسور میں حیدر علی اور سلطان ٹیپو کی تحریک آزادی کا چراغ اپنوں کی بے حمیتیت اور اغراض پرستی کی وجہ سے گل ہو چکا تھا۔ دولت نظام دکن میں داخلی بد نظمیوں، مفاد پرستوں کی سازشوں کی وجہ سے تحلیل ہوتے ہوتے انگریزوں کے بل بوتے پر آخری ہچکولے لے رہی تھی اور اپنوں کے خلاف تحریک چلانا وہاں کے کوتاہ اندیش حکام کا شعار بن چکا تھا۔ ان کے دل و دماغ پر فرنگی تسلط جم چکا تھا۔ آدھر مغلوں کے اس دور انحطاط میں بڑی بڑی قوتیں میدان میں آچکی تھیں۔ جن میں مرہٹہ ہندوستان کے ایک بڑے حصہ تک پھیل چکے تھے۔ لیکن ان کی بے پناہ طاقت کو پانی پت کے میدان میں احمد شاہ ابدالی نے کاری ضرب لگائی۔ جس سے پہلے تو وہ بکھرے، پھر آپس میں لڑتے رہے اور آخر میں لڑتے بھڑتے ختم ہو گئے۔ پیشوا کی طاقت ختم سی ہو گئی۔ سندھیا اور ہوکر پیشوا کے دو بڑے سردار ایک دوسرے سے لڑتے رہے اور اس نزاع کو انگریز مزید ہوا دیتے رہے۔

پنجاب میں رنجیت سنگھ نے ایک مضبوط فوجی نظام قائم کیا جو اس کی زندگی تک مستحکم رہا۔ اس نے اپنے انگریزوں کے خلاف اقدام نہیں کیا، البتہ امیر خان سے اتحاد کرنے کی سعی لاحق ضرور کی لیکن اس کا خواب شرمندہ تعبیر نہ ہو سکا۔ اسی طرح سندھ کی حکومت چار امیروں کے ہاتھ میں تھی۔ اودھ میں شجاع الدولہ نے، دکن میں نظام نے، بنگال، بہار، اڑیسہ میں علی وردی خان نے اس امید بیم پر خود مختاری کا اعلان کیا تھا کہ کم از کم اپنے اپنے علاقوں میں ہی آزادی قائم ہو سکے۔ اودھ میں فواب سعادت علی خان نے اپنی کوتاہ اندیشی کی بنا پر آزادی گنوا دی جس کو اس کے جانشینوں نے بالکل ہی نیست و نابود کر دیا۔

ایسے سیاسی حالات میں انگریزوں نے بڑی عیاری اور چال بازی سے بساط سیاست اٹل پھینکی۔ وہ انگریز، جو تجارت کی حیثیت سے ہمارے رحم و کرم کے بھروسہ پر وارد ہوئے تھے، دھیرے دھیرے لین دین کے ذریعہ مقامی رئیسوں سے مل کر لڑا کر گھستے گئے۔ سب سے پہلے کر نائیک، بہار و بنگال اور اڑیسہ پر جمے۔ پھر مرہٹوں اور نظام سے مل کر سلطنت خدا داد میسور کو، جو آزادی کا سرچشمہ تھی، ختم کیا۔ پھر مرہٹوں کو لڑوا کر منتشر کیا اور آخر میں پٹھانوں کو بھی اپنی سیاسی چال بازوں سے عہد و پیمان کے شکنجے میں کس لیا۔

راجپوتوں کی طاقت بھی آپس کے افتراق اور داخلی بدظنیوں کی وجہ سے تحلیل ہو چکی تھی۔ مغلوں کی طاقت کے ساتھ ان کی طاقت بھی ختم ہو چکی تھی اور مرہٹوں اور پٹاریوں کے پے درپے حملوں نے اور بھی مٹا سادیا تھا۔ مالوہ اور مرکزی صوبجات ہند بھی پٹھانوں اور پٹاریوں کے حملوں سے تباہ و برباد ہو چکے تھے۔ ایسے پر آشوب اور بحرانی زمانہ میں انگریز برسرِ اقتدار تھے۔ لیکن ان سے ٹکرا لینے کے لئے ابھی پٹارے پٹھان اور مرہٹے بڑی تعداد میں موجود تھے۔ اگر یہ تینوں طاقتیں آپس میں متحد و متفق ہو جاتیں تو انگریزوں کو ہندوستان سے نکلنا ہی پڑتا۔ مگر انگریزوں نے

Divide and Rule یعنی "ٹٹاؤ اور حکومت کرو" کی حکمت عملی کے پیشِ نظر ایک طاقت کو دوسری طاقت سے ٹکرا کر آپس میں متحد نہ ہونے دیا۔ مرہٹوں میں دو گروپ بنا دیے۔ راجپوت اور ہوٹکر کو ایک نہ ہونے دیا۔ ہوٹکر میں رہا سہا جو جذبہ آزادی تھا، اُس کو بھی نہ اُبھرنے دیا۔ امیر خان کے اتحاد میں ہمیشہ رخنہ اندازی کرتے رہے۔ ہوٹکر اور امیر خان کے مابین بسا اوقات بدگمانیاں پیدا کیں اور بے حیئت ضمیر فروش مقامی سرداروں کو ہلاک سازشیں کیں۔ غرض تحریک آزادی کے اس باہمی اتحاد و اشتراک پر ہمیشہ ضربیں لگاتے رہے۔

سیاسی انحطاط کے ساتھ ساتھ ہندوستان کی معاشی، معاشرتی اور اخلاقی حالت بھی ناگفتہ بہ تھی۔ ہر طرف غارت گری اور بربریت کا دور دورہ تھا۔ انگریز تجارت اور صنعت و حرفت پر چھا چکے تھے اور ہندوستانیوں کو دماغی اور ذہنی اعتبار سے غلام بنا چکے تھے۔ ایک محکوم اور مفتوح قوم کی طاقتیں سلب ہو کر رہ جاتی ہیں۔ اسی کے پیشِ نظر ہماری تہذیب و تمدن، ثقافت، تعلیم، زبان و ادب اور صنعت و حرفت مٹ چکے تھے اور ہماری تدبیریں اور آزادی کا تحریکیں کسی نہ کسی طرح بار آور نہیں ہو رہی تھیں۔

انہیں سیاسی حالات کا جائزہ لیتے ہوئے مورخ غلام رسول ہجر رقم طراز ہوتے ہیں —
 "ملکی کار فرماؤں میں سے اگر کوئی شخص اس جہاد میں رفاقت و اعانت کا حق ادا کر سکتا تھا تو وہ صرف امیر خان تھا۔ شجاعت و جواں مردی میں اُس کی دھماک دور دور تک بیٹھی ہوئی تھی۔ استعدادِ حرب و ضرب میں بھی اُس کا مرتبہ بہت اونچا تھا۔ جس خصوصیت نے اُسے اقران و امانی میں سب سے بڑھ کر بلند کر دیا تھا۔ وہ یہ تھی کہ اُس پر انگریزی اثر کی پرچھائیں بھی نہ پڑی تھیں۔ اس لئے اسلام و وطن کی آزادی کی خاطر صلاحیتِ جہاد میں کوئی اُس کا ہم عصر نہ تھا۔"

سلسلہ تاریخ سید احمد شہید (از غلام رسول ہجر)

شیرازہ

انگریزوں کے خلاف امیر خان اور ہوکر کی مشترکہ جدوجہد

امیر خان اور ہوکر کے باہمی اتحاد و اشتراک کے وقت ہندوستان کا یہ سیاسی نقشہ تھا۔
 ۱۲۱۴ھ مطابق ۱۷۹۷ء عیسوی میں اس تاریخی اتحاد کے بعد دونوں سردار ملک گیری (اور انگریزوں) کی کثیر التعداد فوج کو شکست فاش دی۔ انگریزوں کے دل میں اس فتح و نصرت کے کارناموں کی دہشت جمی جا رہی تھی۔ چنانچہ اس ناقابل تسخیر اتصال کو ضرب لگانے کے لئے فرنگی جنرل نیک جمعیت کثیر دونوں فاتحین کے راہبات ظفر کیات کو قلعہ ہسیر (اندور) سے پسپا کرنے کی غرض سے مقابلہ پر آڈٹا تھا۔ ہوکر کو قلعہ ہسیر پر اس نازک مرحلہ پر حملہ کرنے میں کچھ تردد ہوا۔ لیکن عزم امیری اور حمیت افغانی کب امیر اعظم کو روک سکتی تھی۔ اُس نے اپنی خداداد جنگی صلاحیت، بازوئے حیدری اور کوہ شکن محاربات سے اس قلعہ کو بھی ۱۲۱۵ ہجری مطابق ۱۷۹۸ء میں فتح کر لیا۔ جنرل نیک آلات ضرب و حرب اور دیگر اموال و اسباب چھوڑ کر میدان سے بھاگ کھڑا ہوا۔ اس فتح کے بعد امیر خان نے جسوت راؤ ہوکر کو ہلکروں کی موروثی ریاست پر مند نشین کرایا جس کے صلہ میں ہوکر نے اپنے شریک حال سردار کو "نواب امیر الدولہ امیر الملک بہادر شمشیر جنگ" کا خطاب مرحمت کرتے ہوئے ایفائے عہد کے پیش نظر سروجنج کا علاقہ بھی دیا۔ لیکن ہوکر کی نیت میں مکمل ایفائے عہد کرنے میں فتور پیدا ہو گیا اور وہ امیر خان کے خلاف سازش کے درپے تھا کہ اسی اثنا میں جنرل نیک بڑی جمعیت کے ساتھ قلعہ ہسیر پر پھر آدھمکا۔ ہوکر نے امیر اعظم کو ہی اس مقابلہ کے لئے اپنی کمزوری اور عجز و انکسار ظاہر کرتے ہوئے راضی کر لیا۔ امیر اعظم نے حیرت انگیز شجاعت و بالست سے دشمن پر حملہ کر دیا اور عہد کیا کہ جب تک جنرل نیک پر فتح نہ پالوں گا، سر پر نہ دشار باندھوں گا اور نہ خط بنواؤں گا۔ اس مقابلہ میں ہوکر تو مرعوب ہو کر ہسیر سے بھاگ نکلا۔ لیکن امیر خان

۱۔ تاریخ مالوہ ص ۸۲۲ نیز امیر نامہ فارسی

۲۔ قلعہ ہسیر اندور کا بہت مشہور و معروف اور مضبوط ترین قلعہ تھا

۳۔ امیر نامہ فارسی مخطوط نیز افتخار التواریخ صفحہ ۵۸

۴۔ امیر نامہ و آثار مالوہ از احمد رضا نظر ص ۱۹

۵۔ امیر نامہ افتخار التواریخ ص ۶۶ اور نواب امیر خان "از اکبر شاہ خان نجیب آبادی ص ۲۳، ۲۴" افتخار نمبر شیرازہ

کے محکم عزائم اور ظفر مندانہ شجاعت کے آگے جزل نیک ہی کیا، ایسے سینکڑوں دشمنوں کی گردنیں بار بار ختم ہو گئی تھیں۔ جزل نیک بھی بالآخر امیر اعظم کی اس مجاہدانہ کار گذاریوں سے امیر اعظم کی ہی پناہ میں آ گیا اور دست بستہ اپنی ٹوپی اس کے قدموں میں رکھی۔

اس شان دار فتح کے بعد ۱۲۱۵ ہجری مطابق ۱۷۹۹ء میں دونوں سرداروں نے اپنی اپنی فوجوں کو دشمن کے علاقہ جات پر الگ الگ لیٹا کرنے کے لئے علیحدہ کر لیا۔ چنانچہ ہوکر سوند واڑھ اور کوٹہ کی طرف روانہ ہوا۔ اور امیر اعظم نے سرونج جاگر ساگر پر حملہ کیا۔

اجین کی فتح

اجین کی فتح امیر کی بے پناہ طاقت قابل فخر قوت حیدری کا بین ثبوت تھا۔ سندھیا فتح ہیسر سے جل اٹھا تھا۔ اس لئے اس نے ... ۵۷۰ مرہٹوں اور پنڈاروں پر مشتمل افواج کو جزل ہیسر ٹنگ اور بونت راؤ ٹکوراؤ کی کارکردگی میں، ہوکر اور امیر کی طاقت کو تحلیل کرنے کے لئے روانہ کیا۔ امیر خان نے اس عظیم جنگ میں بھی صرف اپنی سچتہ کاری، بے نظیر جرات اور عظیم المثال بابت کے بل پر ہی فتح حاصل کی۔ سندھیا کی اس شکست کے بعد مورخ پر نیسپ نے لکھا ہے کہ "ہینگ اور ٹکورا نے ایسی شدید اور کاری شکست کھائی کہ میدان جنگ سے ہی بھاگ کھڑے ہوئے۔" اور حقیقت بھی یہ ہے کہ ۱۸۰۲ء کی یہ فتح دشمن کی شکست پر امیر اعظم کی جاہ و جلال میں اختر درخشندہ بن کر چمک اٹھی جس کی روشنی میں آئندہ فتوحات اور محاربات ابھی سے فتح و نصرت کی دلیل بنتی گئیں۔

۱۔ امیر نامہ ص ۲۴، ۲۵ نیز افتخار التواریخ ص ۶۷ و امیر نامہ فارسی

۲۔ سر جان مالکم اپنی کتاب میں "Memories of Central India" اس واقعہ کو ۱۲۱۳ ہجری مطابق ۱۷۹۸ء میں لکھا ہے۔ پر نیسپ نے بھی انگریزی امیر نامہ کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ ۱۲۱۵ ہجری شاید غلط ہے۔ اس لئے ۱۲۱۳ ہجری زیادہ صحیح معلوم پڑتا ہے جو جون ۱۷۹۸ء سے شروع ہو کر ۱۷۹۹ء میں ختم ہوتا ہے (Prinsep's Ameer Khan p. 111) ۳۔ امیر نامہ و افتخار التواریخ ص ۶۹، ۷۰

امیر کے خلاف انگریزوں اور نظام کا اتحاد

امیر شہ گری کی ان متعدد فوجی کارناموں بے مثال شجاعت اور فطری جنگی مہارت، آثار اقبال مندی اور شجاعانہ محاربات کی شہرت نے تمام ہندوستان میں پھیل کر ثابت کر دیا کہ وہ عروس ملک کے درکنار گیر و تنگ کر بوسہ بر لب شمشیر آکب دار زند

امیر کے ان بڑھتے ہوئے عزائم اور آثار اقبال مندی کو اپنے استحکام کے لئے ہلک دیکھتے ہوئے انگریزوں نے اس کے خلاف مقامی سرد (روں) کو اپنی طرف بلانا شروع کیا۔ اسی کے پیش نظر دولت نظام کے اشتراک باہمی سے سنہ ۱۸۳۰ء میں ولنگڈن (ولیزی) بانیس جمعیتوں کے ہمراہ امیر اعظم کے خلاف روانہ ہوا۔ ادھر دولت راؤ سندھیا اور گھوجی بھونسلہ ہوکر کے خلاف برہان پور کی طرف بڑھا۔ ہوکر نے خوف زدہ ہو کر امیر اعظم کو اپنی استعافت کے لئے اورنگ آباد طلب کیا۔ گو امیر نے جنرل ولیزی کے لئے میدان چھوڑنے میں ذرا پس و پیش کیا لیکن ہوکر کے اصرار پر وہ اورنگ آباد پہنچ گیا۔ ۱۲۱۸ ہجری میں انگریزی اور حیدر آبادی عساکر پڑنا سے اورنگ آباد آگئے۔ نظام علی خان مشیر الملک دولت نظام نے انگریزوں کے اشارے پر ایک کروڑ روپیہ کا بلک دے کر امیر خان کو ہوکر کی مدد کرنے سے باز رکھنا چاہا لیکن امیر جہانگیر نے اس پیش کش کو ٹھکرا دیا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ امیر اعظم کو نہ دولت و ثروت کی چاہ تھی اور نہ ملک گیری کی تمنا۔ وہ جو کچھ کر رہا تھا، اپنے جذبہ وطنیت اور آزادی ہند کی خاطر کر رہا تھا۔ اسی لئے انگریزوں کی اس پیش کش کو بے نظر حقارت یہ کہہ کر ٹھکرا دیا کہ جس کے عزائم اس پیش کش سے کہیں اونچے ہوں وہ ہفت اقلیم کی سلطنت بھی لے کر قانع نہیں ہو سکتا۔

بقیہ فٹ نوٹ

۳ Prinsep's Ameer Nama P. 138

۴ لکھ انگریزی امیر نامہ میں ۱۲۱۶ ہجری لکھا ہے اور فٹ نوٹ میں درج ہے کہ ۱۲۱۶ ہجری ۴ مئی ۱۸۰۱ء سے شروع ہو کر ۳ مئی ۱۸۰۲ء کو ختم ہوتا ہے، اس لئے کہ جس وقت راؤ ہوکر خاندیش سنہ ۱۸۰۲ء میں گیا (امیر نامہ انگریزی ص ۱۵۱)

۵ نواب امیر خان ازاد کبر شاہ خان نجیب آبادی ص ۳۳

۶ امیر خان کے اس قول کو سب سے پہلے لالہ بابا لال نے امیر نامہ میں پیش کیا ہے (بقیہ لکھ مپر) شہزادہ

تحریک آزادی کی پہلی مہم

تحریک آزادی خون کشا میوں اور سرفروشانہ رزم گاہوں کی تحریک ہے، جہاد و غزوہ کی تحریک ہے۔ ایک سچی پیہم اور مسلسل جنگ کی تحریک ہے۔ آمریت اور قیصریت کے خلاف مجاہد کی تحریک ہے اور وطن و ملت کی بقا کی تحریک مسلسل ہے جو ٹیپو سلطان سے شروع ہوئی اور غازی امیر اعظم کے ہاتھوں مضبوط و مستحکم ہوئی۔ لیکن فرنگی عیاری اپنوں کی غرض پسندی اور مقامی سازشوں سے وقتی جنگ و جدل کی شکل میں جاری رہی۔ کبھی ہندوستان کی عظمت اس سرفروش مجاہد اور غازی کے ہاتھوں دکھائی دیتی تھی تو کبھی خود کے اغراض پسند سرداروں کے افتراق سے گھٹتے گھٹتے صرف لوٹ مار اور غارت گری تک محدود رہ جاتی تھی۔ حالات و واقعات اور ملکی غیر مستحکم سیاسی نقشہ نے اس غازی اور غیور کھنپاہی کو بھی بسا اوقات مجبور کیا کہ وہ بھی غارت گری اور لوٹ مار پر اکتفا کرے اس لئے کہ ۱۲۱۸ ہجری تک پورے ہندوستان پر انگریزوں کا کسی نہ کسی طرح تسلط تھا نظام سدھیا اور پیشوا باجی راؤ انگریزوں کی عمل داری میں تھے۔ ہونکر محض سدھیا کا حزب مخالف ہونے کی حیثیت سے امیر اعظم کا بادل ناخواستہ ضرور سامنے رہا اور کبھی کبھی سندھیا کی وطنی حمیت نے بھی اس کو للکارا۔ اور وہ امیری کیمپ میں انگریزوں کے خلاف ہو بھی جاتا تھا۔ اسی طرح آزادی کی یہ شمع روشن افتراق و نزاع کے تند جھونکوں میں اسی مجاہد امیر اعظم کی صالح کوششوں سے جلتی رہی۔

(پچھلے صفحہ سے متعلق): اور امیر نامہ ہی مورخین کے نزدیک اصلی مستند ماخذ ہے۔ انگریز مورخ T. Pridmore اس کے بارے میں اس طرح اپنی رائے کا اظہار کرتا ہے۔ "اس کتاب میں کہیں کہیں شاعرانہ بیان ہے جس میں رستم و اسفندیار کی مثالیں پائی جاتی ہیں لیکن اس نقص کے باوجود جب نواب امیر خان کی ذاتی شجاعت اور فاتحانہ ہمت پر غور کیا جاتا ہے تو اس کتاب کو نہ جھوٹا کہہا جاسکتا ہے نہ نواب بہادر کے کارناموں سے انکار کرنے کی کوئی وجہ پائی جاتی ہے۔ اس میں کسی جگہ پر یہ کوشش نہیں کی گئی کہ فتح کو شکست اور شکست کو فتح ظاہر کیا گیا ہو۔"

Memoirs of Ameer Khan لہذا امیر نامہ کے واقعات جو خود امیر خان نے لالہ بادل لال سے قلم بند کرائے ہیں، کسی صورت سے غلط نہیں کہے جاسکتے (مزید دیکھئے معارف بابت ستمبر ۱۹۶۵ء) امیر نامہ فارسی مخطوط شیرازہ

مرہٹوں اور پٹھانوں کا اتحاد باہمی

اس دور میں مرہٹہ اور پٹھان ہی ہندوستان پر چھلے ہوئے تھے۔ اس نے کہ ہندوستان کی بڑی بڑی قوتیں مغلوں کے تحلیل ہونے کے بعد کمزور رہنے لگی تھیں اور انگریزوں نے اپنا تسلط جملنے کے لئے رہی سہی ریاستوں کو بھی طرح طرح کی حکمت عملیوں سے دبوچ لیا تھا۔ راجپوتانہ میں جے پور، جودھ پور اور اودھ پور مقامی ریشہ دو اینوں اور ہوکر و سندھیا کی غارت گریوں کا شکار بنے ہوئے تھے۔ انگریزی سامراج کے خلاف اگر کوئی اُبھر سکتا تھا تو وہ پٹھان تھے یا مرہٹے۔ مرہٹے اپنے مختلف گروہوں کی وجہ سے منقسم تھے۔ پیشوا باجی راؤ، دولت راؤ سندھیا کے زیر اثر تھا۔ سندھیا، ہوکر کا جانی دشمن تھا۔ انگریز اس عدالت سے فائدہ اٹھانے کے درپے تھے۔ پیشوانے پونا کی شکست سے دل برداشتہ ہو کر اور ہوکر کی بد معاملگی اور دغا بازی سے تنگ آ کر انگریزوں سے راہ و رسم شروع کر دی۔ کیونکہ وہ انگریزی فوج کی مدد سے ان سرداروں کو ختم کرنا چاہتا تھا۔ اس لئے بڑی جمعیت کے ساتھ جنرل واسلی کے ہمراہ پونا کی طرف سے بڑھا۔

پیشوا کی اس ناگفتہ بہ حرکت نے سندھیا کو امیر اعظم اور ہوکر کے اتحاد کا شریک حال بنادیا۔ ۱۸۱۷ء میں ان تینوں سرداروں کے مابین ایک تاریخی معاہدہ ہوا جو حقیقت میں تحریک آزادی کا ناقابل فراموش واقعہ ہے۔ انگریزی حکمران، جو پہلے ہی سے ان سرداروں کا مقابلہ کرنے کے لئے تیار تھے، اس اتحاد باہمی کے بعد اور بھی ہوشیاری، دانائی اور ضابطہ کے ساتھ شمال اور جنوب کی جانب سے بڑھے۔ امیر اور ہوکر، جنرل نیک کے خلاف مقابلہ کرنے کے لئے منتخب کئے گئے اور جنوب سے بڑھنے والے جنرل ولزلی کے خلاف بھونسلہ اور سندھیا، دولت راؤ سندھیا کو شکست فاش ہوئی۔ اس کا شریک حال بھونسلہ، جو انتقامی جذبہ کے تحت اس جنگ میں تماشائی تھا، اس شکست کے اثر سے محفوظ نہیں رہ سکا اور اپنے کئے کی سزا میں اس کو بھی اپنا علاقہ (اڑیسہ اور بہار) انگریزوں کو دے دینا پڑا۔

ولزلی کی اس کامیابی سے متاثر ہو کر امیر اعظم اور ہوکر نے جنرل لیک کے خلاف گوریلا جنگ کا نقشہ چمایا۔ چنانچہ ہوکر راجپوتانہ کی طرف اور امیر اعظم، روہیل کھنڈ کی طرف انگریزوں کے خلاف نکل کھڑے ہوئے۔ روہیل کھنڈ میں امیر اعظم نے اپنے برق رفتار رسالہ جات اور صاعفہ بار توپوں کے ساتھ انگریزی

۱۷۰۲ء انگریزی امیر نامہ میں لکھا ہے کہ یہی سال صبح ہے حالانکہ (امیر نامہ فارسی میں) ۱۲۱۹ھ لکھا ہوا ہے جو ۱۸۰۴ء کے مطابق ہوتا ہے (حاشیہ امیر نامہ انگریزی ص ۱۹)

۱۷۰۲ء اقتدار التواریخ ص ۱۵۵ نیز دیکھئے جارج نامہ و امیر نامہ فارسی مخطوطہ شیرازہ

جنرل آموٹی اور انفسٹن کو پے در پے شکستیں دیں۔ اور درجستھان میں انگریزوں کو ۱۸۰۴ء میں ہوا لکھنے
 نے شکست فاش دی۔ لیکن فوراً ہی بعد جنرل ایک کی کثیر التعداد افواج سے سپاہی ہو کر بھرت پور میں پناہ لی۔
 جنرل ایک نے بھرت پور کا بھی محاصرہ کر لیا۔ امیر اعظم نے اپنے ساتھی کا جب یہ حال سنا تو فوراً بھرت پور پہنچا
 اور اس پھر قی، جنگی ہمارت اور شجاعت سے انگریزوں کا مقابلہ کیا کہ راجہ بھرت پور (رجیت سنگھ) بھی
 دلا شجاعت دے بغیر نہ رہ سکا۔ بھرت پور کی اس فتح کے بعد امیر لشکر گرنے روہیل کھنڈ میں وہ کامیاب
 کارنامے انجام دے اور انگریزوں کے خلاف ایسے دہشت ناک محاربے کئے کہ انگریز اس کے نام سے کانپنے
 لگے۔ کبھی جلال پور، کبھی گھاٹ، کبھی نرآباد، تو کبھی کاشی پور، ورام نگر اور کبھی بریلی تو کبھی رام پور و
 فیروز پور وہ انگریزی عساکر کو تخت و تاراج کرتے رہے۔ جب بھی انگریزی ماہرین جنگ اس دلیر مجاہد
 کے خلاف افواج بھیجتے، امیری ظفر مند عساکر اچانک برق رفتاری اور با دھرم کی مانند ایک مقام سے
 دوسرے گم نام مقام کو اپنا مستقر بنا لیتے۔ جنرل الیگزینڈر، جنرل اسکاٹ^۱ اور جنرل ایک سبھی اپنی
 ان محک کوششوں میں ناکام رہے۔ یہاں تک کہ ۱۲۲۱ ہجری مطابق ۱۸۰۵ء میں راجہ بھرت پور کی
 مدد کے لئے پھر اس شان سے امیر اعظم آیا کہ انگریزوں نے گھبرا کر راجہ بھرت پور کو بڑی دانش وری سے
 اپنی طرف بلالیا اور راجہ بھرت پور نے اپنے شریک حال رفقا ہو کر اور امیر کے مشورے کے بغیر ہی
 انگریزوں سے صلح کر لی۔ راجہ رجیت سنگھ کی اس دو عملی حکمت عملی سے برداشتہ فاطمہ ہو کر امیر اور ہو کر
 نے سندھیا سے (جو اپنی گذشتہ جنگ سے کچھ سنبھل گیا تھا) پھر تحریک آزادی کو مضبوط بنانے کے لئے
 مذاکرات شروع کئے۔

۱۔ امیر نامہ کے مصنف نے اس واقعہ کو ایک سال آگے لکھا ہے جو ان کے مطابق ۱۲۲۰ھ میں ہوا اور ۱۲۲۰ھ
 یکم اپریل ۱۸۰۵ء سے شروع ہو کر ۲۰ مارچ ۱۸۰۶ء کو ختم ہوتا ہے لیکن اصل واقعہ ۱۲۱۹ھ مطابق اپریل
 ۱۸۰۴ء میں وقوع پذیر ہوا۔ پرنسپل امیر نامہ فٹ نوٹ ص ۲۲۱

۲۔ اصلی نام جنرل اسمتھ ہے اور اس بار کے علاوہ وہ امیر نامہ میں وہ جنرل اسکاٹ کے نام سے ہی لکھا گیا ہے۔
 ۳۔ امیر نامہ فارسی مخطوطہ (ایضاً ص ۱۶)

۴۔ P. 249 Ameer Nama کے قول کے مطابق یہ سال بھی ایک سال آگے لکھ دیا گیا ہے۔ یہ واقعات صرف
 فروری ۱۸۰۵ء میں ہوئے (P. 249 Ameer Nama)

۵۔ افتخار التواریخ صفحہ ۲۳۱ نیز امیر نامہ اردو مترجم حکیم سید سعید احمد ٹونکی (مترجم ترک جہانگیر)

۱۲۲۰ ہجری مطابق ۱۸۰۵ عیسوی مرہٹہ اور پٹھان تعلقات میں پھر از سر نو انقلاب برپا کر رہے تھے۔

اور پھر جذبہ ستریت سے سرشار ہو کر مرہٹہ اور پٹھان سردار آپس کی عداوت کو مٹا کر انگریزوں کے خلاف سائل گڑھ (علاقہ گوالیار) میں متحد ہو گئے۔ (اس طرح تینوں سرداروں نے بیرونی طاقت کو ختم کرنے کی غرض سے عہد نامہ کیا جو وقتی اور غیر استمراری تھا۔ اس میں وقتی نزاکتیں اور سازشیں درپردہ کارفرما تھیں۔ یہ دیکھنے پہلے بھی اپنے ہی اتحاد باہمی کو مزب لگائی تھی اور وہ اب بھی اس عہد کے بارے میں زیادہ سنجیدہ نہیں تھا۔ اس لئے اس کو کبھی آزادی پرست نہیں کہا جاسکتا۔ وہ ہمیشہ ملکی مفاد کے خلاف ہو کر سرے برسر پیکار رہا۔ انگریزوں کو اپنی افواج میں رکھا اور وقت آنے پر انہیں کی بولی بولتا رہا اور اس نازک موقع پر بھی یا تو انگریزوں کے اشارے پر یا اپنی دیرینہ کمورت کے پیش نظر انتقاماً انگریزوں سے لڑ گیا۔ اور ۲۲ نومبر ۱۸۰۵ء میں انگریزوں سے اس کا جدید عہد نامہ ہوا۔

عظیم الشان اتحاد

اسی دوران میں مہاراجہ رنجیت سنگھ والی پنجاب کی جانب سے ہو کر اور امیر اعظم کو ان کے مشن کو مستحکم بنانے کے لئے مدعو کیا گیا۔ ۱۸۰۵ء میں پٹیا لہ کے معاملات سلجھاتے ہوئے وہ امرت سر پہنچے جہاں مہاراجہ رنجیت سنگھ نے شاندار استقبال کیا۔ ابھی کچھ طے نہ ہونے پایا تھا کہ جرنل لیک برجمیت کثیر کزنال تک آدھمکا۔ مہاراجہ رنجیت سنگھ جو اپنی وقتی طاقت کو سمیٹے ہوئے بیٹھے تھے۔ اس نازک موقع پر الگ سے رہے اور یہ عظیم الشان اتحاد بھی انگریزوں کی عیاری اور تدبیر کے نذر ہونے لگا۔ اس لئے ان کو خطرہ لاحق ہوا کہ کہیں سکھ، مرہٹوں اور پٹھانوں سے نہ لڑ جائیں۔ اور انہوں نے ہو کر کو اندور کی ریاست دے کر اپنی طرف توڑ لیا۔ امیر خان کو جب اس خفیہ صلح کا علم ہوا تو اس نے ہو کر سے بڑے عزم سے کہا کہ اگر ان رئیسوں نے میرا ساتھ نہ دیا تو میں کابل جا کر شاہ شجاع کو ساتھ لاؤں گا۔ وہ نہ کہے گا تو اپنے ہم قوم یوسف زئی اور سالار زئی پٹھانوں کو لاکر انگریزوں سے لڑوں گا۔ اور انگریزوں کو اس ملک سے نکلے بغیر چین سے نہ رہوں گا۔

۱۔ اصل امیر نامہ فارسی مخطوط میں ۱۲۲۱ھ لکھا ہے مگر واقعہ ۱۲۲۰ھ کا ہے کیونکہ اس کے بعد جو عہد نامہ ہوا

وہ ۲ شوال ۱۲۲۰ھ کو وقوع پذیر ہوا۔ فٹ نوٹ افتخار التواریخ ص ۲۳۲

۲۔ امیر نامہ فارسی مخطوط

۳۔ پرنسپ امیر نامہ ص ۲۸۱

ثقافت نمبر

امیر اعظم، جو اس وقت بچے ہوئے شیر کی طرح گرج رہا تھا، ہو لکر اور انگریزوں کے لئے ناقابل تسخیر قوت بن چکا تھا۔ اس کی بدلی ہوئی آنکھیں، چہرے کا تغیر اور فیصلہ کن عزم کسی بڑے انقلاب کا پتہ دے رہے تھے۔ ہو لکر اور امیر کے لشکر میں انگریز پہلے ہی سے افتراق اور سازش پیدا کرنے میں کامیاب ہو چکے تھے اور ہو لکر کو اس کے کوتاہ اندیش مشیروں کے ذریعہ توڑ بھی چکے تھے۔ وہ بھی لالچ میں اندھا ہو چکا تھا اور بقول غلام رسول تہر اپنے مدت العمر حلیف اور دوست سے بد عہدی کی ٹھان لی۔ ایک طرف انگریزوں سے تعلق پیدا کر لیا دوسری طرف امیر خان کے پاس جا کر بگڑی پاؤں پر رکھ دیا اور اٹھ باندھ کر بولا کہ مجھے جو کچھ ملا ہے، صرف آپ کی وجہ سے ملا ہے۔ اب آپ ہی اسے قائم رکھ سکتے ہیں۔ نواب نے ہمیشہ کی طرح اس بار بھی اس کی عاجزی اور انکاری سے متاثر ہو کر اپنی مہر اس کے آگے پھینک دی کہ جہاں چاہو اس کو مثبت کر لو۔ کیونکہ امیر خان کی مہر کے بغیر انگریز ہو لکر سے معاہدہ کے لئے راضی نہیں ہو رہے تھے۔

امیر خان راجستھان میں

راجستھان، جو اپنی شجاعت، بسالت، جوان مردی اور بہادری کے لئے شہرہ آفاق ہے، کے قصبے پاری میں عزم و رزم کی دلچسپ داستانیں پوشیدہ ہیں۔ جس کے سرفروشان اور جان بازار افسانوں میں اب بھی آن بان کی لٹک ہے اور جس کی روان انگیز کہانیوں کی مثالیں آج تک غلو اور شان شجاعت سے تعبیر کی جاتی ہیں۔ جس نے دانا سنگا و پرتاپ، مان سنگھ مرزا، راجہ جے سنگھ اور جسونت سنگھ جیسے سورا پیدا کئے۔ جن کا بابر اور اورنگ زیب جیسے سالاروں نے لوہا مانا۔ ایسی ناقابل تسخیر سرزمین کو اس او لو العزم امیر نے اپنے گھوڑوں کی ٹاپوں سے بار بار روندھا۔ اور ان سوراؤں سے دھیا، جوان، راٹھور اور کچھوا قبیلوں کو پے درپے شکستیں دے کر مغلوج کر دیا۔ یہ کوئی غلو نہیں بلکہ تاریخی مشاہدہ ہے جس کو مورخین نے طرح طرح سے پیش کیا ہے۔ کبھی راجستھان کو ٹوٹا قرار دیا ہے، کبھی غارت گری سے تعبیر کیا ہے اور کبھی تاخت و تاراج سے عبارت کیا ہے

لے سید احمد شہید از غلام رسول تہر ص ۸۸

لے تاریخ محمد آباد میں ہے کہ جب ہو لکر نے امیر خان سے مہر لگانے کی درخواست کی تو اس نے کہا تم صلح کر لو میں مہر کیوں کروں۔ کیا کم ہمت ہوں۔ ہو لکر نے انگریزوں سے کہہ دیا کہ ہم دونوں میں کوئی مغارت نہیں۔ میری ہی مہر عہد نامہ کے لئے کافی ہے لیکن انگریز نہیں مانے (تواریخ محمد آباد از استاد اصغر علی (برص ۱۳) ۳۱۰ (پوروادھونک راجستھان) از ڈاکٹر گوپال سنگھ جہا راجستھان شہزادہ

غرض ہر ایک نے راجستھان میں ۱۸۰۶ء سے ۱۸۱۷ء تک امیر کشور گیر کا اقتدار و تسلط تسلیم کیا ہے۔ اور حقیقت بھی یہ ہے کہ اس مدت میں امیر نے اودھے پور، جے پور، جودھ پور، ناگور اور بیکانیر کو تروبالا کر دیا۔ مالوہ میں قیامت برپا کر دی اور جہاں جہاں انگریزی عمل داری کا ذرا بھی پرتو نظر آیا، اُس علاقہ کو خاکستر کر دیا۔ یہی وجہ ہے کہ اُس نے کوٹہ کو براہِ بد نہیں کیا۔ کیونکہ وہاں نائب ال ریاست راج رانا ظالم سنگھ نے انگریزوں کی مخالفت کے باوجود بھی امیر کی حمایت کا اعلان کیا تھا اور اُس کے خاندان کو شیر گڑھ کے قلعہ میں اپنی حفاظت میں رکھا تھا۔

۱۸۰۶ء میں امیر خان پنجاب سے رنجیت سنگھ کی سرومہری اور ہولکر کی بے وفائی سے برداشتہ خاطر ہو کر جے پور آیا۔ ان دنوں راجستھان کی تاریخی ریاستیں جے پور، جودھ پور اور اودھے پور آپس میں برسرِ پیکار تھیں۔ اس کی بناءً مختصص اودھے پور کی حسین و جمیل راجکاری تھی جو راجپوتی کن بان کے علاوہ عشقیہ رقابت کا مرکز بنی ہوئی تھی۔ جے پور کا راجہ جگت سنگھ اس کے عشق میں وارفتہ ہو کر عزت و ناموس اور کچھوائی دیر تک سے کھیلنے پر آمادہ تھا۔ اُدھر جودھ پور کے راجہ بان سنگھ نے اس شہرہ آفاق جھیل سے شادی کرنے کو راٹھوری آن کے ساتھ ساتھ عشق و محبت کا مزاج بنالیا تھا۔ اسی جذبہ رقابت نے راجہ جگت سنگھ کو ملے ظالم سنگھ ایک معمولی حیثیت سے ترقی کرتے ہوئے میواڑ اور بوندی کی ریاست کا مالک بن گیا اور تین نسلوں تک یعنی ۱۷۵۸ء سے ۱۸۲۶ء تک ریاست کوٹہ اور بوندی کی ریاست پر بچھا یا رہا۔ وہ اپنے وقت کا بہت عیار، جعل ساز و انشور، مدبر اور منتظم گذرا ہے۔ اس کے لئے مشہور ہے "مفلوج" نامینا اور ضعیف ہونے کے باوجود بھی اُس نے انتظامِ ریاست بڑی صلاحیت سے چلایا۔ وہ مرہٹوں، پنڈاروں اور انگریزوں کے لئے ایک مہم تھا۔ اُس کے راز اُسی کے ساتھ چل کر رکھ ہو گئے۔ "از ڈاکٹر مس آکر پی شاستری (From her house on Zalim Singh Jhalara) اُس کے تعلقات نواب امیر خان سے بہت پہلے سے تھے اور ۱۸۱۷ء میں اُس نے اپنی لڑکی کی شادی میں امیر خان کو مدعو کیا تھا۔ اسی طرح آپس میں دونوں مدبرانِ وقت کے درمیان خط و کتابت کے علاوہ راہِ رسم بھی رہی۔ اسی دوستی کی وجہ سے امیر خان نے ۱۸۵۰ء میں ظالم سنگھ کی مدد کی تھی اور اس کی ریاست سے پنڈاروں کا خاتمہ کیا۔

Rajasthan Archives Kotar of S.V. 1958-61 (Basta No. 3 Bhandar 1-5 and others).

نیز پرنسپل امیر نامہ صفحہ ۲۷۲

جودھ پور کے مقابلہ میں فتح حاصل کرنے کی غرض سے امیر اعظم کی مدد حاصل کرنے کے لئے مجبور کر دیا تھا اور قوتِ امیری کے بل پر راجہ جے پور کامیاب و کامران ہوا۔ اس فتح کے بعد راجہ جلکت سنگھ نے امیر خان کو خراج اور فتح کا صلہ نہیں دیا جس کی وجہ سے جودھ پور نے جو پہلے ہی سے امیر کی مدد حاصل کرنے کے لئے بے چین تھا، اس موقع سے فائدہ اٹھایا اور وہی جودھ پور، جو جے پور کے مقابلہ میں شکست کھا چکا تھا۔ بازوئے امیری کے بل بُرتے پر اب مظفر و منصور نکلا، جے پور کو لشکرِ امیری نے روند کر برباد کر دیا اور اسی طرح ۱۸۰۶ء سے ۱۸۱۰ء تک جے پور، جودھ پور اور اودھ پور آپس میں لڑتے رہے۔ راجہ جستان کی سرزمین ہلدی گھاٹی کے میدان سے کہیں زیادہ لال ہو گئی۔ ہزاروں بے گناہ مارے گئے۔ ہزاروں خانماں برباد ہو گئے۔ راجپوتوں، کچھواؤں اور سی سوتھیوں اپنی اپنی آکن میں تباہ و برباد ہو گئے۔ یہاں کبھی سندھیوں کے عساکر آتے تھے، کبھی ہر گھر کی افواج تروبالا کرتی تھیں تو کبھی امیری لشکر اپنے ریاات ظفریات کے ساتھ راجہ جستان کی تباہی و بربادی میں قیامت برپا کرتے تھے۔ یہ سب کچھ آپس کی دشمنی اور راجہ کماری کرشنا کماری کے حسن و جمال کی وجہ سے ہو رہا تھا جس کی قیمت کبھی کچھواؤں اپنے خون سے دیتا تو کبھی راجپوت اپنی آکن سے دیتا اور کبھی سی سوتھی اپنا تباہی سے۔ اسی طرح یہ سرزمین آج بڑی برباد ہوئی اور مٹی رہی لیکن یہ رومان افروز اور شرر انگیز داستان عشاقِ نامراد کے دلوں سے نہیں بھٹائی جاسکی۔ اسی سحرِ انی کیفیت میں چار سال تک یہ ریاستیں برباد ہوتی رہیں۔ آخر کار ۱۸۱۰ء میں ان سنگھ کی طرف سے امیر اعظم اودھ پور کو دھمکا۔ اس کی دہشت سے میواڑ کی سرزمین کانپ اُٹھی اور دشت و دمن گذشتہ خونِ آشام جنگوں سے لرز اُٹھے۔ راجہ بھیم سنگھ والی اودھ پور نے حالات کا جائزہ لیتے ہوئے امیر اعظم کو اودھ پور کی تحصیل مال کا ذمہ دار بنادیا اور اس خون ریز تنازعہ کو ختم کرنے کی درخواست کی۔ امیر اعظم نے کہا کہ سوائے لڑکی کی موت کے اور کوئی چارہ نہیں ہے۔ ورنہ اب تک کی طرح خون کی ندیاں بہتی رہیں گی۔ راجہ بھیم سنگھ بھی اس نزار سے تنگ آچکا تھا۔ راجہ جودھ پور سے وہ اپنی لڑکی کی شادی کرنا چاہتا نہیں تھا۔ جے پور سے شادی کرنے میں جودھ پور مزاحمت کر رہا تھا اور راجہ کماری کو ان دو کے علاوہ کوئی بیل نہیں سکتا تھا۔ اس لئے امیر کی اس صلاح کو بھیم سنگھ نے پسند کیا کہ ننگ و ناموس کے آگے اپنے ہی بیش قیمت دل کے ٹکڑے کو سینہ سے نکالنا زیادہ مناسب ہے۔ چنانچہ باپ نے اپنے ہی ہاتھوں کھلے میں زہر پلا کر اس حمید کو ختم کر دیا۔ اور وہ رومان افروز المیہ داستان دردناکِ تیسرے پر ختم ہو گئی۔

۱۔ امیر نامہ مخطوطہ ۲۔ Annals and Antiquities of

۳۔ امیر نامہ فارسی مخطوطہ ۴۔ Rajasthān by Col. Tod v: 8 p. 108-112
ثقافت نمبر ۲۲۲ شیرازہ

ٹاؤ اور مالک جیسے مورخین نے اس دردناک واقعہ کو امیر خان کی سفاکی اور بربریت پر محمول کیا ہے۔ حالانکہ یہ غلط ہے۔ امیر نے اس راجپوتوں کے آپس کے کشت و خون کا سدباب کرنے کے سلسلہ میں رانا اودے پور کو مشورہ دیا تھا۔ ماننا ماننا رانا کے اختیار میں تھا۔ اس مشورہ کو بھی وہ اس طرح ٹال سکتا تھا جس طرح اس نے راجہ جودھ پور کو لڑکی دینے کا مشورہ ٹالا تھا۔ مگر رانا اودے پور نے خود تنگ و ناموس اور اُن بلاؤں سے بچنے کی خاطر جو اس کے ملک پر ٹوٹنے والی تھیں، اس مشورہ کو مان لیا۔ چنانچہ پرنسپ نے اپنی ذاتی رائے اس معاملہ میں اس طرح لکھی ہے کہ "لڑکی کی موت نے بے پور اور جودھ پور کو بہت سکون دیا اور اس بحران کو جو درجستھان کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک پھیلنا ہوا تھا، ختم کر دیا۔" ۱۷

اس درد انگیز اور خون آشام قضیہ کو پیش کر فاتح میواڑ ثالث مارواڑ

۱۸۱۷ء The History of Rajastan by Col. Tod p. 115 Vol. II
 سے ۱۸۱۷ء میں دھولکے فتح کرتا ہوا راجہ پور پہنچا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ راجہ بے پور کے سپہ سالار چاند سنگھ نے نواب کے مقبوضات میں سے مال پورہ اور ٹونک کو گھیر لیا۔ یہ خیال کر کے کہ نواب کوئی قدم نہیں اٹھا سکے گا۔ چاند سنگھ کی اس سازش نے درجستھان میں نواب کے خلاف سرکشی کی آگ بھڑکادی۔ بڑی تیزی سے نواب بے پور کی طرف بڑھا اور شہر کا محاصرہ کر لیا اور کہلا بھیجا کہ اگر گولہ باری بند نہ کی تو ایک آدمی بھی زندہ نہیں چھوڑوں گا۔ چوبیس دن تک محاصرہ جاری رہا۔ آخر کار راجہ جگت سنگھ نے اپنی بیوی کے ذریعہ امیر خان کو راضی کر لیا اور امیر خان نے ایک پیسے لئے بغیر ہی محاصرہ ہٹا لیا۔ ۱۸

آخری معرکہ اور انگلیزوں سے صلح

اسی شانِ امارت اور جوشِ عزم سے ۱۸۱۷ء تک امیر درجستھان کا ثالث بنارہا اور نسب ہی رہا تھا اس کی پناہ میں آنے کو اپنی کامیابی کی دلیل سمجھنے لگیں اور درجستھان اس کے نام سے مثلِ بید کا نپٹ لگا

۱۹ فٹ نوٹ پرنسپ امیر نامہ صفحہ ۴۰۰

Annals and Antiquities of Rajasthan by Col. Tod p. 115 Vol. II
 ۱۹ سید احمد شہید از غلام رسول مہر صد ۹۵-۹۶ نیز امیر نامہ مخطوطہ۔ رانی نے امیر خان سے کہلا بھیجا کہ آپ میرے چچا ہوتے ہیں اور میں آپ کو باپ سمجھتی ہوں۔ اس لئے میرے شہر کے ملک کو تباہ کرنا آپ کو زیب نہیں دیتا۔ امیر نامہ

۲۰ نواب امیر خان از اکبر شاہ خان نجیب آبادی صد ۵
 ثقافت نمبر
 ۲۴۵
 شیرازہ

امیر اعظم کی اس بے پناہ طاقت اور عظیم الشان تسلط کو انگریز برداشت نہیں کر سکے۔ ادھر آپس کے تنازعات اور بدظنمیں اور پے درپے جنگ و جدل نے سرزمینِ راجستھان کو برباد کر کے رکھ دیا۔ جو انگریزی آمریت کے لئے ضربِ کاری کے مترادف تھا۔ اس کے علاوہ وسط ہند میں بڑی ابتری پھیلی ہوئی تھی۔ راستے مخدوش اور پرخطر تھے۔ عام راستے اور شاہراہیں ڈاکوؤں اور کیڑوں کی آماج گاہ بنی ہوئی تھیں۔ مرہٹوں اور پٹاروں نے ان حالات کو اور بھی بد سے بدتر کر دیا تھا۔ ان کے زبردست لشکر جس راستے سے نکلتے، دیہات کے دیہات ویران کر ڈالتے تھے۔ راجستھان کے تمام ہی رؤساء اپنی اپنی خانہ جنگیوں میں پھنسے ہوئے تھے۔ ان کو رعیت کی کوئی پروا نہ تھی۔ ایسے بگڑی اور متلاطم حالات میں پٹاروں نے اور بھی انگریزوں کو دعوت دی اور ۱۸۱۷ء کے اواخر میں جب ایسی طاقتوں کے خلاف اقدام اٹھانے کے لئے تمام قوتوں کو یک جا کرنے کی کوشش کی گئی تو راجستھان میں جے پور، جودھ پور، اودھ پور، کوٹہ بونری اور کشن گدھ وغیرہم سب ہی انگریزوں کی پناہ میں آ گئے۔ نواب امیر خان نے جو اپنی بہادری اور عزائم کے زعم میں ان سیاسی تدابیر کے نتائج سے بے خبر تھا۔ اب تک اپنے اوضاع و اطوار نہیں بدلے اور وہ اسی سادہ لوحی اور تہور سے انگریزوں کے مقابلہ میں ڈٹا رہا۔ یہاں تک کہ انگریزوں کی عظیم الشان افواج نے تین طرف سے اس تدبیر سے پیش قدمی کی کہ ایک طرف تو مرہٹوں، پٹاروں اور امیر اعظم میں متحد ہونے کے تمام علاقوں کاٹ دئے اور دوسری طرف خود امیر اعظم کے لشکر کو دو حصوں میں منقلب کر دیا اور پھر تدبیر اور حکمت عملی، عیاری اور دانش وری سے امیر خان کے لشکر میں افتراق پیدا کر دیا۔ چنانچہ فیض اللہ خان بنگش مع اپنے رسلے کے انگریزوں سے مل گیا۔ اسی طرح نواب عبدالغفور خان نے اپنے عدم اشتراک کے صلہ میں ریاست جاوہر لے لی۔ دیگر سردار بھی لالچ میں اندھے ہو چکے تھے اور وہ اتنی تنگ حرامی پر اتر آئے تھے کہ انڈیشہ تھا کہ یہ طمع و حرص میں کہیں امیر کو گرفتار کر کے انگریزوں کے حوالے نہ کر دیں۔ ادھر جنرل میکاف ریزیڈنٹ دہلی نے امیر خان کے وکیل لالہ نرنجن لال کو ایک صلح نامہ کے مسودے کے ساتھ امیر اعظم کے پاس بھیجا جنہوں نے امیر اعظم کو یہ وقت تمام ماضی کر لیا۔ اس وقت وہ مادھوہا جپورہ کا محاصرہ کر رہے تھے۔ یہ محاصرہ ان کی آزادانہ زندگی کا آخری واقعہ ہے۔ حالانکہ ان کے شریکِ حال سید احمد شہید نے اس صلح کی آخر وقت تک مخالفت کی۔ اس وقت امیر اعظم نے موصوف کو یقین دلایا کہ ایسے نازک وقت پر انگریزوں سے اس صلح کے ذریعہ دس پانچ لاکھ روپیہ لے کر لشکر کی درستی کے بعد پھر لڑوں گا۔ اس طرح امیر نے اپنے مشیروں کے سمجھانے سے لشکر کے افتراق اور معتد رفا

سید احمد شہید از غلام رسول تہرانی (اگلے صفحہ پر)

کے بچھڑ جانے اور فرج کی بغاوت کو دیکھتے ہوئے انگریزوں سے صلح کر لی اور بقول غلام رسول تہر ہندوستان میں وہ آزادی کا آخری طاقت ور شہباز تھا لیکن اپنے بازو بچھا کر انگریزوں کے جال میں پھنس گیا۔" ۱۷

آخری دور کی سب سے بڑی آخری قوت

تاریخ شاہد ہے کہ بڑے بڑے فاتحین اپنی زندگی میں بہت کچھ کارنامے کرنے کے بعد بھی کچھ نہ بن سکے۔ گو دنیا کو تر و بالا کر دیا، لشکرِ جرار کو چیر ڈالا۔ پہاڑوں اور سمندروں کو تنگ کر دیا اور اپنی دہشت اور عظمت کا سک جھا دیا۔ لیکن آخر میں حالات و واقعات نے ان کو تاریخ میں دائمی بقا اور عظمت نہیں دی۔ تاریخ ہمیشہ سے کام یاب کردار سے محبت نہیں کرتی۔ اس کو صلہ رحمی کرنا نہیں آتا۔ وہ دشمن کو بھی اگر وہ کامیاب ہے تو گلے لگاتی ہے۔ اس لئے کہ وہ اس کو ہی اس کا جائز مقام دیتی ہے۔ جو اس سے چھین کر لے وہ خود کبھی کسی کو مقام نہیں دیتی جو اپنی شجاعت اور زعم جواں موی میں تاریخ کے مزاج کی پروا نہ کرے وہ اس کی پروا نہیں کرتی۔ ہزاروں بابر، اکبر اور ہزاروں تیمور و نادار اور چندر گپت، شیواجی انہیں کے لشکروں میں پیدا ہوئے اور قعرِ مذلت میں گم ہو گئے۔ رانا پرتاپ، اکبر سے بڑا ہوتے ہوئے بھی تاریخ میں وہ درجہ حاصل نہیں کر سکا جو اکبر نے حاصل کیا۔ اس کے کارہائے نمایاں اس کی عزم و شجاعت کی کہانی گو

بقیہ فٹ نوٹ :- سید احمد شہید اُنیسویں صدی کے بہت عظیم المرتبت اور مہتمم بالشان مجاہد تھے۔ صفر ۱۲۰۱ھ مطابق نومبر ۱۸۶۶ء میں بمقام رائے بریلی پیدا ہوئے۔ اگرچہ علم ظاہری میں پوری دست گاہ حاصل نہیں کی تھی۔ تاہم علم باطن میں وہ درجہ کمال تک پہنچ چکے تھے۔ مرجعِ خلائی اور مرکزِ رشد و ہدایت کے ساتھ ساتھ روحانیت کے سراپا پیکر تھے۔ شروع ہی انگریزوں کو نکالنے اور جہاد فی سبیل اللہ کے عزم سے سرشار تھے اور اسی جذبہ کے تحت اپنی اس تحریک کے لئے نواب امیر خان کی رفاقت کا اعلان کیا تھا اور اُس وقت تک اُن کے دوست بدوش جنگ کرتے رہے جب تک نواب نے انگریزوں سے صلح نہ کر لی۔ اُس کے بعد اپنی تحریک خود چلائی۔ قسافلہ بنانا کر غزوے کئے، حج کئے۔ ہزاروں کی تعداد میں لوگ اُن کے لشکر میں بھرتی ہوئے اور شجاعت اور اولوالعزمی کے ساتھ جہاد فی سبیل اللہ میں سرفروشانہ کارنامے انجام دئے۔ آخر میں سکھوں سے لڑتے ہوئے ۱۸۳۱ء میں بالاکوٹ (پنجاب) میں جامِ شہادت نوش کیا امیر اعظم کے خلف اکبر نواب وزیر الدولہ بھی سید صاحب کے مرید تھے اور شہید ہونے سے گیارہ دن پہلے تک خط و کتابت کا سلسلہ دونوں کے درمیان جاری رہا۔ سید صاحب نے ۲۵۔ اپریل ۱۸۳۱ء کو آخری خط وزیر الدولہ کے نام بھیجا تھا جس کے گیارہ دن بعد سید صاحب شہید ہو گئے۔ (بقیہ اگلے صفحہ پر)

اب بھی کہہ رہے ہیں لیکن تاریخ بتاتی ہے کہ ایک وہ پرتاپ تھا کہ جس نے اکبر کے جہول راہ ماں سنگھ کو لٹکا رکھا اور اکبری نظام کے خلاف اپنی پوری قوت کے ساتھ اٹھ کر تہلکہ مچا دیا تھا لیکن اپنے ان پُر غلوں اور ادوں میں ناکام باب ہوتے ہوتے صرف چند پہاڑوں کا مالک بن کے رہ گیا۔ شیواجی بھی مغلیہ نظام کے خلاف اٹھا، چھایا اور آغریں غارت گری، لوٹ مار اور تاخت و تاراج کی زندگی گزار کر اپنی زندگی میں آزادی حاصل نہیں کر سکا۔ اس طرح قیصر اعظم (Kaiser William III) کو دیکھئے، دنیا پر ایک دور میں چھا گیا تھا لیکن انجام ایسے فاتح کا بھی ہماری نظروں کے سامنے ہے۔ نیوکلین کا عروج سکندر سے کسی طرح کم نہ ہوا۔ فرانس کے علاوہ اٹلی، اسپین کے تاجوں کو اس نے نوک تلوار سے اٹھا کر اپنے سر پر رکھ لئے تھے۔ اور جس کے نام سے پورا یورپ تھرا تھا لیکن اخیر میں اس کے پاس نہ فرانس کا تخت تھا نہ اٹلی اور اسپین کے تاج تھے۔ صرف ایک مرحوم قیدی کی حیثیت سے اُس نے اپنی زندگی کے سانس پورے کئے۔ ہم ہر ہٹلر کو بھی دیکھ سکتے ہیں کہ دنیا جس کے نام سے لرزتی تھی، جس نے برطانیہ کی جڑیں کھوکھلی کر دی تھیں اور وہ بڑھتے بڑھتے فاتح اعظم بننے کے فوراً بعد بھی کچھ نہ بنا اور خود ہی اپنا ملک گنوا بیٹھا۔ یہ سب تاریخی شواہد ہیں۔ ان کی روشنی میں اگر ہم اسی امیر اعظم کے کارنامے دیکھیں گے تو یہ چلے گا کہ بقول ڈاکٹر قانون گو "تاریخ نے اس کے ساتھ انصاف نہیں کیا

بقیہ فٹ نوٹ: — نواب امیر خان کے لشکر میں جب وہ شریک ہوئے تھے تو روحانی اعتبار سے بہت سی باتیں ان کے متعلق پھیلنے لگی تھیں اور پورے لشکر میں عزت و تکریم کی نگاہ سے دیکھے جانے لگے تھے۔ یہاں تک کہ لشکر امیری میں دینی فضا پھیل گئی تھی۔ فستی و فوج مرٹ گیا۔ کتاب و سنت کی پیروی عام ہو گئی۔ لوگ جب بھی مختلف ضرورتوں کے لئے دعا کی غرض سے آپ کے پاس آتے تھے تو ان سے دینی اور اخلاقی اصلاح کا اقرار لے کر وعا فرماتے تھے۔ یہاں تک کہ لشکر میں زبردست انقلاب برپا ہو گیا اور کٹر سے کٹر لشکر، جو اسلام سے واقف تک نہ تھے، سید صاحب کی بدولت اصلاح دین کی طرف آ گئے۔ نواب وزیر الدولہ نے سید صاحب کے خاندان اور بہت سے مریدوں کو ٹونک میں آباد کیا۔ جن کی اولاد اب تک موجود ہیں۔ چونکہ بڑی تعداد میں اہل سادات قافلہ کی شکل میں آباد ہوئے تھے اس لئے ٹونک کے محکمہ سادات کو قافلہ کے نام سے پکارا جاتا ہے (دیکھئے تاریخ احمدی اردو) مخطوطہ از مولانا سید حیدر علی و تاریخ احمدی فارسی مخطوطہ از مولوی جعفر علی نقوی، میرنشی سید احمد شہید، نیز تاریخ سید احمد شہید (از غلام رسول تہر مطبوعہ)

اور وہ اخیر میں نامساعد حالات کا شکار ہو کر اپنی آزادی کی جدوجہد میں کامیاب نہیں ہو سکا۔ اور قسمت نے اس کو صرف ٹونک کا نواب کر کے بٹھا دیا۔ وہ امیر جس نے انگریزی سالاروں کو ایک جگہ نہیں، بارہا جگہ شکستیں دیں۔ وہ امیر جس نے مالوہ، صوبجات متحدہ، راجستھان اور روہیل کھنڈ میں انگریزی سامراج کے خلاف ایسے کاری یلغار کئے کہ تاریخ میں جس کی مثالیں بہت کم ملتی ہیں۔ اور وہ امیر جو کبھی انگریزوں کو نکلانے کے درپے تھا، خود ہی ان کا محکوم بن کے رہ گیا۔ مگر ماعت اور پروقار بلکہ انگریز سرکار نے حالات کی نزاکت سے فائدہ اٹھا کر صلح تو ضرور کر لی تھی لیکن ایسی کوئی شرط عائد نہیں کی تھی جس سے اس کے اقتدار، شان اور عزت میں کوئی فرق آئے۔ یہاں تک کہ دوسری ریاستوں کے برخلاف ریاست ٹونک باجگزار ریاست نہیں سمجھی گئی۔ ان ہی مراعات کے پیش نظر مورخ جوالا سہاٹے کا بیان ہے کہ مدبرانِ وقت نے انعقادِ عہد نامہ پر اعتراض کیا تھا کہ ایسی امیر خان میں کون سی بات ہے کہ عظیم الشان رئیسوں کے برابر سمجھا گیا۔ اس پر جواب دیا گیا کہ ہم نے اپنی حکمتِ عملی سے ایک شیر کو ریاست داری کے قفس میں بند کر دیا ہے۔ اگر منظور نہ ہو تو اسے پھر آزاد کر دیکھئے اور اُس کے پُر ضرر نتائج دیکھ لیجئے۔

(باقی باقی)

لے وقلع راجپوتانہ جلد سوم از جوالا سہاٹے ۱۹۵۵ء

سول ادب

کشمیری زبان میں لکھی گئی ۱۹۵۹ء کی بہترین ادبی تخلیقات کا حسین مرقع، جس میں اس سال کے منتخب افسانے، ڈرامے، مضامین، غزلیات، منظومات اور مزاحیہ خاکے شامل ہیں۔

قیمت: چار روپے

اکادمی کے پتے سے دست یاب ہو سکتا ہے!

سوشلسٹ سماج اور متحدہ معاشرہ

جیسا کہ ہم جانتے ہیں اقوام عالم میں کچھ ایسی قومیں ہیں جو ترقی کی انتہائی منازل طے کر چکی ہیں۔ اور بہت سی ایسی ہیں جو شاہراہ ترقی پر ابھی صرف دو چار گام ہی چلی ہیں۔ کچھ ایسی ہیں جنہیں اپنے قدرتی وسائل اور اپنے افراد کی فطری استعداد سے مستفید ہونے کی پوری پوری آزادی ہے اور کچھ ایسی ہیں جو غیر ملکی سامراجیت کا شکار ہو کر ہر طرح کی آزادی کھو بیٹھی تھیں۔ ہمارا اپنا دس بجھا قدرتی وسائل اور فنی استعداد کے لحاظ سے خوش قسمت ہونے کے باوجود صد سال تک محکوم و غلام رہا۔ یہ محکومیت اندرونی خلفشار اور باہمی نفاق کے عوض ہم نے خود اپنے پر مسلط کر لی تھی۔ بہترین تہذیبی قدروں، علم و خلافتی اور فن و حکمت کے باوجود ہم مجبور بنے، غیر ملکی نوآبادیاتی سامراج کے زیر دست رہے۔ ہماری فطری صلاحیتیں اور فنی استعداد صرف خود غرض غیر ملکی آقاؤں کے ذاتی مفاد کی نذر موقوف رہی۔ ہم نے غیر ملکی مشینوں کے لئے بہترین کپتے مال کے علاوہ خرید و فرو کی منڈیاں بھی سمندر پار سے آئے ہوئے غیر ملکی سرمایہ داروں کے لئے مہیا کیں۔ ہماری صلاحیتیں کتنے ہی برسوں تک خود کو غیر ملکی آقاؤں کے جھنگ سے آزاد کرنے کے لئے صرف ہوتی رہیں۔

اس لئے آزادی کے حصول کے بعد سب سے اہم کام ہمارے سامنے یہ تھا کہ اپنے تمام وسائل، فطری استعداد اور اجتماعی کاوشوں سے ملک کو ترقی کی انتہائی منازل تک پہنچایا جائے۔ صدیوں تک غیر ملکیوں کی آمریت کا شکار بنے رہنے کے بعد نئے برس سے ملک کی اقتصادی حالت کو مضبوط بنانا تھا اور اس عظیم کام کو محض انکلی سچو ڈھنگ سے شروع نہیں کیا جاسکتا تھا۔ اسی لئے ہم نے اپنے وسائل مختلف کیفیتوں اور فنی صلاحیتوں کو مد نظر رکھ کر منظم ڈھنگ سے منصوبہ بندی شروع کی۔ منصوبہ بندی کے لئے سوچنے کی ترغیب، اس کا عظیم کو عمل میں لانے کا تحریک، اعتماد اور جوش ہیں مرحوم وزیر اعظم شری جواہر لال شیرازہ

نہرو سے ملا۔ درحقیقت وہی ہماری منصوبہ بندی کے حقیقی معمار تھے۔

کوئی بھی منصوبہ صرف اُسی صورت میں پایہ تکمیل تک پہنچ سکتا ہے جب اُسے ایک نظریاتی آئین کا سہارا ملے۔ کسی بھی منصوبے کو موثر بنانے کے لئے واقعیت پسندی کو اپنا شعار بنانا ضروری ہوتا ہے۔ مثلاً ابتداً اس امر کی وضاحت ضروری ہوتی ہے کہ زیر نظر منصوبے سے کیا کیا مفادات حاصل ہوں گے اور کون لوگ ان مفادات سے براہ راست مستفید ہوں گے۔ اس لئے یہ محض اتفاق نہیں تھا کہ آئین کے مشہر ہوتے ہی شری جواہر لال نہرو کا سرپرستی میں منصوبہ بندی کمیشن معرض وجود میں آگیا۔ اس طرح ہم نے ایک ری پبلک (جمہوریہ) ہی نہیں بلکہ ایک پلاننگ ری پبلک کے تصور کو اپنایا۔

جمہوریت کا سب سے اہم اصول یہ ہے کہ سبھی لوگوں کے مفادات مشترک ہوں۔ ہمارے منصوبے ابتداً ہی سے عوام کی بہبودی کا ضمانت رہے ہیں۔ ہم نے جمہوریت کے اسی اصول کو اپنایا ہے کہ تمام ملکی وسائل کو تمام لوگوں کی فلاح و بہبود کے لئے صرف ہونا چاہیے نہ کہ بہت سے لوگوں کی فلاح و بہبود کے لئے۔ اس کے لئے طبقاتی گروہ بندیوں کو ختم کرنا اشد ضروری ہے۔ یہ کبھی نہیں ہو سکتا کہ کسی خاص طبقے کے افراد تو ہر طرح کی سہولت حاصل کرتے رہیں اور کسی دوسرے طبقے کے افراد نا انصافی کا شکار ہو جائیں۔ اگرچہ ایک جمہوریت میں بھی اکثریت و اقلیت کا ہونا لازماً ہے، یعنی اس میں سیاسی جماعتیں ہوتی ہیں جو نظام حکومت کو سنبھالتی ہیں، کچھ حزب مخالف کا جیسے ہیں کہ حکمران جماعت کی مخالفت کرتی ہیں لیکن ان سب کا اولین مقصد ہر فرد کے لئے مساوی انسانی حقوق، اختیارات اور اقتصادی مساوات حاصل کرنا ہوتا ہے۔ جمہوریت کو اپنی منزل کے لئے ایک موزوں راستہ سمجھ کر ہی ہم نے جمہوری سوشلسٹ سماج کی بنیاد رکھی ہے۔ جمہوری سوشلسٹ سماج کا مطلب وہ سماج ہے جس میں خیال و بیان اور تقریر و قلم کی آزادی ہو۔ سیاسی جماعتوں کو بے لاگ تنقید و تبصرے کی آزادی ہو۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ ایک ایسا سماج، جس میں اجتماعی جدوجہد اور مسلسل کاوشوں سے برآمد اقتصادی خوش حالی میں ہر فرد کا حصہ ہو۔ اس قسم کے سماج میں کوئی بھی فرد طبقاتی کشمکش کا شکار ہو کر اجتماعی جدوجہد سے کنارہ کش اور خوش آئین نتائج سے دست بردار نہیں ہو سکتا۔

ہماری سماجی زندگی کی مسیح کیلئے غیر ملکی آقاؤں نے نسل و تعصب کی دیواریں تعمیر کی تھیں، کیونکہ انہیں بہر کیف ایک بڑے ہوئے سماج سے ہی فائدہ مل سکتا تھا۔ اپنے فرعونیت پسندوں سے انہوں نے ہمیں ذاتوں، فرقوں اور سماجی طبقوں میں بانٹ دیا۔ اس لئے حصول آزادی کے بعد ہمارے

سامنے سب سے پہلا کام یہ تھا کہ کسی طرح سے سماجی اشتراکیت کو بحال کیا جائے اور اس کے لئے سماجی زندگی کے ہر شعبے میں تن دہی اور خلوص سے کام کرنا تھا۔ ہر طبقے کے افراد میں دلور، حوصلہ، یقین اور اعتماد پیدا کرنا تھا اور خصوصیت سے قومی مسائل کے حل کے لئے اجتماعی کوششوں کی حوصلہ افزائی کرنی تھی۔ جمہوریت کے خوش گوار ماحول میں کوئی بھی فرد طبقاتی کشمکش، لسانیاتی تفرقہ اور علاقائی تعصب کا شکار نہیں ہو سکتا۔ ایک قومی گازی میں تمام قوم فرد و واحد کی طرح اٹھ کھڑی ہوتی ہے۔ مختلف ذہنیاتوں مختلف خیالات اور مختلف علاقوں سے نسبت رکھنے والے لوگ ایک ہی سطح پر آکر مشترک مفاد کے لئے اجتماعاً جدوجہد کرتے ہیں۔ اقوام عالم میں شاید کوئی قوم ایسی نہیں جو انسانی ضرورتوں کی بہم رسانی کے لئے ہر طور سے خود کفیل ہونے کا دعویٰ کرے۔ مختلف قوموں کو مختلف مرحلوں پر مختلف ضرورتوں کے وقت ایک دوسرے سے تعاون کرنا ہی پڑتا ہے۔ عموماً ایک ملک کی امارت کا اندازہ اس کے قدرتی وسائل سے لگایا جاتا ہے اور اس اہم لحاظ سے ہندوستان ایک خوش حال ملک ہے۔

جیسا کہ ہم جانتے ہیں ہماری وسیع سرزمین پر لامحدود پہاڑی سلسلے ہیں۔ کشادہ زرخیز میدان ہیں، روال دوال، بہتے ہوئے دریا ہیں۔ سرسبز و شاداب جنگل ہیں۔ گہری پرسکون جھیلیں ہیں۔ ہر قسم کی وحالتوں، گیسوں، پٹرولیم اور کٹے کے ذخیرے ہیں۔ ارضیاتی پیداوار میں ہمارے یہاں وہ سب کچھ ہے جو عرب کے صحراؤں، سائیریلکے برفیلے خطے، استوائی علاقوں اور کھری دھندو کھریں گھرے علاقوں میں ملتا ہے۔ شمالی ہند میں ایک خاص پر اجیکٹ کے لئے ہمیں غیر معمولی استعداد رکھنے والا ایک ماہر اراضی دکن میں، بہترین فنی صلاحیتوں کا مالک انجینئر مشرق اور دوسرے تکنیکی مشیر ملک کے دوسروں سے مل سکتے ہیں۔ اسی طرح ہمیں کچھ ضروری مواد اندرون ہمارے، کچھ سامان دور ساحلی خطوں سے، اور کچھ دوسرا سامان اجسٹھان کے صحراؤں میں مل سکتا ہے۔ ہمارے ملک کی عظمت اسی تنوع میں ہے میں یہ کہنے سے گریز نہیں کروں گا کہ جب کینا کماری سے لے کر کشمیر تک اور مشرق سے لے کر مغرب تک سبھی ہندوستانی کسی منصوبے کی تکمیل کے لئے اجتماعاً جدوجہد کرتے ہیں تو اس وسیع خطہ ارضی میں جو ہر دفن ہیں انہیں برآسانی اپنے مشترک مفاد کے لئے صرف کر سکتے ہیں۔

تمام قوم کی فلاح و بہبودی کے لئے (جو کہ بیشتر اقتصادیں خوش حالی پر مبنی ہے) ہمیں ادراک تعصب اور امتیازیت کے گھروندوں کو ڈھا کر سماج کی از سر نو تشکیل کرنی ہے۔ جیسا کہ ہم جانتے ہیں ہمارے ملک میں زیادہ لوگ دیہات میں بستے ہیں۔ اپنی اجتماعی کاوشوں کو کامیاب بنانے کے

لئے ہمیں دیہات میں بسنے والوں میں زیادہ خود اعتمادی اور اولوالعزمی پیدا کرنی ہے۔ محدود علاقائی
 تقصیب کو ہمیشہ کے لئے دفن کر دینا ہوگا اور قدیم فرسودہ روایات کو زندگی کی بدلتی ہوئی نئی قدروں
 کے مساوی لانا ہوگا یا انہیں کافی حد تک بدل دینا ہوگا۔ مذہبی اور روایاتی طبقوں کی بنیاد پر سوچنا
 ترک کر دینا ہوگا اور یہ سب دیہی زندگی کو خوش حال و پرسکون بنانے کے لئے ضروری ہے۔ مثلاً کوئی
 قدرتی وسیلہ فطری یا اخلاقی حد بندیوں میں اگر مسلمان یا ہندو نہیں کہلاتا۔ اسی طرح کوئی اقتصادی یا
 سماجی ضرورت عقائد پرستی کے دائرے میں اگر مسلمان یا ہندو نہیں ہوتی۔ ہندوستان ہر ہندوستانی کا
 ہے اور ایک خوش حال ہندوستان میں سبھی ہندوستانیوں کو بلا تفریق مذہب و ملت، رنگ و نسل برابر
 کی سہولیات ملیں گی۔ ہمارے ملک میں انسانی مسائل قریب قریب ہر جگہ یکساں ہیں۔ ہمیں اپنے نئے
 پروگرام کے تحت زرعی محاصل کو زیادہ سے زیادہ بڑھانے کے لئے اور دیہات اور شہروں میں بسنے
 والوں کے معیار زندگی کو اونچا کرنے کے لئے مشترک کوششیں کرنی ہوں گی۔ سماج میں طبقات کی تقسیم
 صرف پس ماندگی اور خوش حالی کی بنیاد پر ہونی چاہیے۔ ملک میں تکنیکی ماہروں کی کمی کو پورا کرنے کے لئے
 دیہی سطح پر بھی کام کرنا ہوگا اور خاص کر پچاسی ادا روں کو اس مسئلے میں اہم اور مؤثر اقدام کرنے ہوں
 گے تاکہ منصوبوں کو معنوی اور حقیقی روپ دیا جاسکے۔

ہماری ریاست جموں و کشمیر میں ایک بہت ہی اہم مسئلہ ہے جس کا حل اشد ضروری ہے اور
 جو ہمارے منصوبوں میں معاون بھی ثابت ہو سکتا ہے۔ یہ اہم مسئلہ آن دیہات کا ہے جو موسم سرما
 کی آمد کے ساتھ ہی ساتھ بے کار ہو جاتے ہیں۔ اور سال میں ایک لمبے وقفے کے لئے اپنے گھروں میں
 پڑے رہتے ہیں۔ ایک سوچ سمجھے منصوبے کے تحت ان لوگوں کی بہترین تعمیری صلاحیتوں کو ریاست کی
 بدلتی ہوئی حالت کو اور زیادہ بدلنے کے لئے اور اپنے منصوبوں کے مستقبل کو زیادہ خوش آئند بنانے
 کے لئے صرف کیا جاسکتا ہے۔

مرکز میں آج کل "تعمیری فوج" کا خاکہ زیر بحث ہے۔ "تعمیری فوج" سے مراد اس تنظیم ہے
 جو قومی سطح پر دیہی نوجوانوں کو مختلف پروجیکٹوں کے لئے موزوں مددگار بنانے کے لئے تربیت کی
 سہولتیں بہم پہنچائے گی۔ اس طرح دیہات میں تکنیکی استعداد کی جو کمی دیکھنے میں آتی ہے وہ بھی
 دور ہو جائے گی۔ اور انفرادی حیثیت میں بھی نئی پود (پروجیکٹ) کی تشکیل میں سب سے زیادہ بلند
 حوصلگی سے کام کر رہا ہے) کے لئے دیہی علاقوں میں زیادہ سے زیادہ مواقع پیدا ہوں گے۔ اس طرح
 ثقافت، نمبر

امید کی جاسکتی ہے کہ سوشلسٹ سماج کی تشکیل میں یہ تنظیم بہت معاون و مددگار ثابت ہوگی۔
 ایک کان کو اس امر کا شدید احساس ہونا چاہیے کہ زبانی اصلاحات کے نفاذ کے باوجود دیہی علاقوں میں خود اُن کے اپنے درمیان کچھ افراد ذاتی مفاد کو اجتماعی فائدوں سے زیادہ عزیز رکھتے ہیں اور جو خاص مقام وہ اپنے علاقے میں حاصل کر چکے ہوتے ہیں اُسے فطرتاً و عام حالات میں کھوتا نہیں چاہتے۔ ایسے لوگ اپنے حلقے کے عوام کو گمراہ کرنے کے لئے مختلف حربوں کا استعمال کرتے ہیں۔ جذباتی لغو بازی اور فقرہ گری کو اپنا شعار بناتے ہیں۔ مذہب کے گڑھے مزدوروں کو اکھاڑنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اور اس سب کا مقصد صرف کانوں کی سماجی زندگی میں جمود پیدا کر دینے کے مکروہ عزائم کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا۔ ایسی جماعتیں یا افراد کانوں کو اپنا ہم پلہ ہوتے دیکھنا نہیں چاہتے اور اس لئے انہیں ہمیشہ اپنے سے کم تر حیثیت میں رکھنے کے لئے اس طرح کے اوجھے ہتھکنڈے اپناتے ہیں۔ اس لئے ہمیں کانوں میں زیادہ سے زیادہ وسیع نظری پیدا کرنا ہے (اور انہیں علم کی روشنی سے بہرہ ور کرنا ہے تاکہ اُن میں اپنے برائے کی تمیز اور گمراہ کن عناصر کے اوجھے ہتھکنڈوں کو سوچنے بوجھنے کی صلاحیت اور احساس پیدا ہو۔

ہمارے آئین میں وفات کے ساتھ درج ہے کہ ہندوستان میں ہر جگہ ہندو ذاتی عوام کو مذہب و عبادت کی آزادی ہوگی۔ ہمارے یہاں ریاست کسی کے مذہبی عقائد میں مداخلت نہیں کر سکتی۔ مذہب فرد اور اُس کے خدا کے بیچ انہی رشتہ ہے۔ ہمارے روحانی عقیدے کسی بھی طور ہماری مادّی ترقی کی راہ میں حائل نہیں ہوتے۔ خالق کل نے ہمارے لئے پہاڑوں کے سینوں میں معنیات کے نثرانے دفن کر رکھے ہیں۔ پانیوں سے لبریز سمندر بنائے ہیں۔ ہوا کی بھرپور نعمتیں بخشی ہیں اور یہ سب چیزیں ایسی ہیں جن پر کسی روحانی طبقے کا کوئی خاص حق نہیں بلکہ یہ سب کے لئے یکساں ہیں۔ یہ سبھی خزانے آدم کے سبھی بیٹوں اور بیٹیوں کے لئے ہیں۔ چاہے وہ بعد از مرگ جلتی ہوئی پتھریں جل کر راکھ ہو جاتے ہوں یا دھرتی کی کوکھ میں کھدی ایک قبر میں گر کر فنا ہو جاتے ہوں۔ اگر ہم اسی طرح مذہبی و روحانی بندشوں سے آزاد ہو کر کام کریں تو بہت جلد ہماری دھرتی ہر گام پر سونا اُگلنے لگے گی۔

بے شک ہمیں منظم منصوبہ بندی کے لئے مختلف سطحوں پر کام کرنا ہے۔ اقوام عالم میں سے جنہوں نے حال ہی میں اپنے سماجی نظام کی از سر نو تشکیل کی ہے اسی بات کو مد نظر رکھا ہے اور ایک ایسی عالمی تنظیم کی بنیاد رکھی ہے جس کی سرپرستی میں دوسری چھوٹی چھوٹی تنظیمیں مختلف سطحوں پر کام کو چلاتی ہیں۔

ہیں اور عوام کو مشترک جدوجہد کے لئے تحریک بخشتی ہیں۔ روس میں اس تنظیم کو سوویٹ (SOVIET) چین میں کمیونز (COMMUNES)، یوگوسلاویہ میں ورکرز کونسل (WORKERS COUNCIL) اور اسرائیل میں کبوزیز (KIBBUZES) کہتے ہیں۔ ہم نے بھلا اپنے ملک میں دیہی جمہوریتوں (VILLAGE DEMOCRACIES) کو ایک علامت سمجھ کر کام شروع کیا ہے۔ لیکن فی الحال ہم اس میں مکمل علامتی اثرات پیدا نہیں کر سکے۔ درحقیقت ہم نے اس کام کو ابھی حال ہی میں شروع کیا ہے اور ابھی تک ہم ان پنچایتوں کو بالواسطہ حقیقی روپ نہیں دیا۔ ویسے بھی ہماری موجودہ پنچائیتیں ہماری قدیم پنچایتوں سے بہت حد تک مختلف ہیں۔ موجودہ پنچایتوں کو ترقی و بہبود کے ادارے کی علامتی خوبی سے مسلسل جدوجہد کرنی ہے۔ یہ ایک ایسی پنچایت ہوگی جو ذات پات کی اونچ نیچ اور طبقاتی کشمکش سے بالاتر ہو کر سب کی فلاح کے لئے کام کرے گی۔ یہ پنچایت سب سے پہلے پس ماندگان، مفلسوں اور سماج کی نیچلی سطح پر پڑے ہوئے لوگوں کو ہر ممکن مواقع مہیا کر کے انہیں دوسروں کے شانہ بشانہ بنانے ملک کی تعمیر میں اجتماعی کاوشوں کے قابل بنائے گی۔ اس مقصد کے حصول کے لئے سب کو ان گراہ کن عناصر سے یا ان چند ایک جماعتوں سے، جبر قیامت پر اپنی امتیازی حیثیت اور سرداری کو قائم رکھنا چاہتی ہیں، باخبر رہنا ہوگا۔ قوم کے مفاد کو صرف چند ایک کے ذاتی مفاد پر قربان نہیں کیا جاسکتا۔ ہم جو سماج بنا رہے ہیں، وہ عوام کی خواہشات کے مطابق ہے اور اس کے لئے سب کی مخلصانہ جدوجہد کی ضرورت ہے۔

خود کو دوسری ترقی یافتہ اقوام کے ہم پلہ بنانے کے لئے ہمیں جدید طرز کو اپنانا ہوگا۔ جدید تکنیک اور جدید سائنسی آلات کے ساتھ ساتھ ہمیں اپنی قدیم فرسودہ روایات کو بھی حالات کے سانچے میں ڈھالنا ہوگا۔ سماج میں ایک موثر تبدیلی لانے کے لئے ہمیں نفسیاتی سطح پر بھی کام کرنا ہوگا۔ نئے بلی ڈوزروں، مشینیں، ہول اور دوسرے جدید آلات کے استعمال اور جدید تکنیک پر مبنی ہر کام کے ساتھ ساتھ ہمیں خود میں اس بات کا احساس بھی پیدا کرنا ہے کہ ہم جدید ہندوستان کے معمار ہیں۔ چاہے ہم ایک فیکٹری میں مشین پر ہوں یا کسی کھیت میں کام کر رہے ہوں۔ قومی اخوت کے لئے ہمیں مختلف سطحوں پر کام کرنا ہے۔ اس باب میں کشمیر سکیورٹیز قوم پرستوں اور برادرانہ غلوں کے لئے ہمیشہ باقی ہندوستان کے لئے ایک مثال بننا رہا ہے اور اس بات کا یقین کامل ہے کہ تمام معاشرے کی بہبود کے لئے جس علامتی سکیورٹیز کی ضرورت ہے، کشمیر خود سارے ملک میں وہی علامت ثقافت نمبر

بن جائے گا۔

ہم سب نے جمہوریت کو اپنی زندگی کے نصب العین کے طور پر اپنایا ہے اور ہم نے اپنی آزادی کو جان و دل سے بھی عزیز رکھا ہے۔ ہمارے سامنے سوشلزم کی عظیم منزل بھی ہے۔ ہم نے کین میں ہر طرح کی بے لاگ تنقید و تبصرے کی آزادی بھی دے رکھی ہے اور اپنے منصوبوں کو پایہ تکمیل تک پہنچانے کا یقین بھی رکھتے ہیں۔ ہم فرد واحد کی حکومت یا دوسرے لفظوں میں ڈکٹیٹر شپ یا بادشاہت میں یقین نہیں رکھتے۔ ایک ڈکٹیٹر کے زیر سایہ کتنی بھی ترقی کیوں نہ ہو، عوام کو اس سے بلا تفریق بہرہ ور ہونے کی آزادی نہیں ہوتی۔ ایک ڈکٹیٹر تمام قوم کو اجتماعی جدوجہد کے لئے مجبور تو کرتا ہے لیکن بعد میں اپنی مرضی سے ایک شخص طبقے کو اس اجتماعی کوشش کے نتائج سے مستفید ہونے کی اجازت دیتا ہے۔ ایک ڈکٹیٹر نظام میں دے بے ہوئے مجبور عوام کی کوششوں سے کوئی دیر پا نتائج برآمد نہیں ہوتے کیونکہ بہر حال عوام، منصوبوں میں مخلصانہ طور پر حکومت سے تعاون نہیں کرتے۔ ہمیں اسی لئے ہمیشہ اپنے جمہوری اصولوں اور سوشلسٹ سلج کے آدرش کی حفاظت کرنی ہے۔ درحقیقت سوشلسٹ سلج ہی وہ واحد سلج ہے جو ہر فرد کے لئے انفرادی حیثیت میں اور دوسرے افراد کے ساتھ مل کر اجتماعی حیثیت میں مذہبی، سیاسی اور معاشی آزادی کی ضمانت دیتی ہے۔

(ترجمہ:- معراج الدین)

کشمیری شاعروں کا انتخاب

اکاڈمی کی جانب سے کشمیری زبان کے مشہور شاعروں کو اردو دنیا سے متعارف کرنے کے لئے یہ سلسلہ شروع کیا گیا ہے۔ ان کتابچوں میں شاعر کی زندگی، اس کے کلام پر تبصرہ اور کلام کا ایک مختصر انتخاب شامل کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں اب تک آٹھ دہدہ پر مانند، مقبول شاہ کرا، وارای، رسول میر، شمس فقیر، حقانی، وہاب بے، عبدالاحد نام، آزاد اور مجبور کے بارے میں کتابچے شائع ہو چکے ہیں۔ تفصیلات اکاڈمی کے پتے سے معلوم کی جاسکتی ہیں۔

بسوہلی سکول کا ماخذ

بسوہلی مصوری کے متعلق اتنا کچھ لکھا جا چکا ہے اور خصوصاً حالیہ برسوں میں اتنا کچھ محض دہرایا گیا ہے کہ اب یہی خیال میں آتا ہے کہ اس کے متعلق کچھ نیا لکھنے کے لئے نہیں رہ گیا اور قارئین ٹائٹل میں محض بسوہلی کا نام دیکھ کر ہی شاید کچھ زیادہ دلچسپ یا نیا پڑھنے کے لئے فوراً ہی یہ اوراق پلٹ دیں۔ لیکن دراصل ایسی بات ہے نہیں۔ اب بھی بسوہلی مصوری کے کم از کم دو پہلو تو مجھے ایسے دکھائی دیتے ہیں جن پر ابھی کافی کام کرنے کی ضرورت ہے۔ میرے خیال میں سنجیدگی سے پوری طرح ابھکان پر غور ہی نہیں کیا گیا۔ مصوری کے ماہرین اور شوقین ابھی تک صرف بسوہلی سکول کے شوخ رنگوں اور مسند کرداروں و دل کش نظاروں اور دلچسپ و پراسرار تصعیم میں ہی کھوکھ رہ گئے ہیں (اس چیز نے بد قسمتی سے ڈوگرہ زندگی کے کئی اور فنی پہلوؤں کو اجاگر ہونے سے روک رکھا ہے) بات ہی کچھ ایسی ہے کہ بسوہلی سکول کے شاہ پارے دیکھنے والوں پر فوری اور بلا واسطہ ایسے تاثرات پیدا کر دیتے ہیں کہ وہ دیکھتے ہی رہ جائیں۔ اسی لئے ابھی تک کسی نے اس بات کا گہرا مطالعہ نہیں کیا ہے کہ بسوہلی سکول وجود میں کیسے آیا اور در ۲، اس سکول کا مصوری کے دوسرے پہاڑی سکولوں سے کیا تعلق ہے یا ان کا آپس میں ایک دوسرے پر کیا اثر ہے یا کہ اس سکول کا پھیلاؤ کہاں تک تھا۔ اس مضمون میں پہلے مسئلہ پر ہی بحث کی جائے گی۔

کہا جائے گا کہ یہ کون سا بھاری مسئلہ ہے۔ بہت سی کتابوں میں لکھا ہے کہ پہاڑی راجے مغل بادشاہوں کے دربار میں رہا کرتے تھے۔ میرا مطلب ہے کہ انہیں دایا بظاہر اڑے ٹھاٹھ باٹھ سے، لیکن دراصل یرغمال کے طور پر رکھا جاتا تھا۔ مغل بادشاہ اکبر کے شیدائی تھے۔ وہیں سے ان پہاڑی راجوں کے مزاج میں بھی ایک نفاست آگئی اور انہوں نے اپنے اپنے علاقوں میں مصوری کے سکولوں کی داغ بیل ثقافت نمبر

ڈالی جس کے لئے وہ فن کار بھی دہلی سے ہی لے آئے یا کہ ان ڈرگہ پہاڑی راجوں کے راجستھانی راجوں کے ساتھ شادی بیاہ اور سماجی قسم کے گہرے تعلقات تھے اور چونکہ راجستھانی مصوری کی تاریخ کچھ پُرانی بتائی جاتی ہے۔ اس لئے چیزیں یا کسی اور طرح کچھ راجستھانی مصور پہاڑی درباروں میں منتقل ہو گئے اور یہاں بھی فن مصوری کی بنیادیں پڑ گئیں۔ یا کہ مغل بادشاہ اورنگ زیب بہت زیادہ اور خوش کام انسان تھا۔ اُس کو آرٹ سے خدا واسطے کامیر تھا۔ یہاں تک کہ ایک دفعہ جب آرٹسٹوں نے اُس کے دل میں آرٹ کے تئیں جذبہٴ رحم پیدا کرنے کے لئے آرٹ کا نقلی جنازہ نکالا تو اُس نے

کہا کہ اس مردہ کو اتنا گہرا دبانا کہ یہ دوبارہ باہر نہ نکل سکے۔ ظاہر ہے کہ ایسے شہنشاہ کے دربار میں کسی آرٹسٹ کا پھلنا پھولنا تو درکنار زندہ رہنا بھی مشکل تھا۔ اس لئے جو آرٹسٹ وہاں تھے وہ بمعہ اپنے خاندانوں کے یا شاگردوں کے اس ناسازگار ماحول سے بھاگ کر پہاڑی راجوں کے یہاں پناہ گزین ہو گئے اور اس طرح یک لخت ہی پہاڑی سکولوں کی بنیاد پڑ گئی۔ یہ "یک لخت" کا لفظ میرا اپنا نہیں، پہاڑی مصوری کے متعلق کئی ماہرین، اچھے واقف کاروں اور مصنفین کا ہے۔ اسے پڑھ کر مجھے ہمیشہ ہنسی آتی ہے۔ کیونکہ اتنے بڑے علاقہ میں ایک نہایت اعلیٰ معیار کے ایک کافی عرصہ تک مصوری کے سکول کا پھلنا پھولنا کیسے ایک "بدیشی" ماحول کا "یک لخت" اثر ہو سکتا ہے۔

میں نے یہاں جان بوجھ کر اُن ماہرین کے نام نہیں لکھے نہ اُن کی تصنیفوں کے حوالے دئے ہیں۔ کیونکہ مندرجہ بالا باتیں تو اب آرٹ سے سرسری یا محض بطور فیشن ہی تعلق رکھنے والے بھی جانتے ہیں۔ مزید کہ میں یہاں بسوہلی سکول کی تاریخ نہیں اُس کے ماضی کے بارے میں لکھنا چاہتا ہوں اور صرف متعلقہ حوالے ہی دوں گا۔

بسوہلی سکول کے ماضی کے بارے میں ایک عجیب قسم کا "نیز شدید الجھاؤ پایا جاتا ہے۔ کئی ماہرین کی کتابیں پڑھ کر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ اصل بات کی طرف رخ تو کرتے ہیں لیکن شاید سہل انگاری کی خاطر یا کسی احساس کمتری یا ڈر کی وجہ سے یا پوری واقفیت نہ ہونے کے کارن وہ آگے بڑھنے کی جسارت نہیں کرتے اور بات مغل سکول تک آکر ہی رہ جاتی ہے۔ جن لوگوں نے شروع شروع میں لکھا ہوگا اُن کی بات تو سمجھ میں آسکتی ہے کہ اُن پر اُس وقت کے فیشن کا اثر تھا یا پوری واقفیت نہ تھی۔ جس میں ہندوستان کی ہر اچھی چیز کا ماضی بدیشی ہی کہا جاتا تھا۔ اس لئے انہوں نے بھی پہاڑی آرٹ کا ماضی مغل آرٹ ہی لکھ دیا (مغل ادلا آئے تو بدیش سے ہی تھے۔ اگرچہ بعد میں وہ پوری طرح ہمیں کے شیرازہ

ہو کر رہ گئے اور انہوں نے ہندوستان کی تعمیر و ترقی میں نہایت اہم پارٹ ادا کیا) کیونکہ ان کے خیال میں پہاڑوں کے باشندے تو بالکل غیر مہذب تھے۔ جن کو فنون لطیفہ کے ساتھ دُور کا لگاؤ بھی نہ ہو سکتا تھا اور ان کو تہذیب سکھانے کے لئے بدیشی اثر لازمی تھا اور پھر ڈوگرہ پہاڑی عوام، جن کے متعلق ابھی حال تک بھی 'اور شاید کچھ حد تک اب بھی یہی مشہور تھا کہ وہ سوائے لڑنے کے اور کچھ نہیں جانتے۔ لیکن میں ان حالیہ برسوں میں لکھنے والوں کے متعلق نہ سمجھ پایا کہ وہ کیوں اسی گھسی پٹی رائے کے ساتھ چپٹے ہوئے ہیں جو اصلیت سے بہت دُور ہے جب کہ وہ جانتے ہیں کہ ڈوگرہ پہاڑی لکچر کی ایک بڑی وراثت موجود ہے اور کہ ان پہاڑی عوام کو غیر مہذب کہنا اسی طرح ہے جس طرح کہ کچھ انگریز یا دوسرے بدیشی ہندوستان کے متعلق کہا کرتے تھے۔ آج یہ کوئی اُن جانی چیز نہیں ہے کہ انہیں پہاڑی علاقوں میں لوک گیتوں، لوک ناچوں، آرٹسٹک دست کاریوں، پراچین عالی شان مندروں اور فنِ مورتی کے خزانے موجود ہیں اور فنِ مصوری کے نمونوں کی تعداد سو، دو سو یا ہزار دو ہزار نہیں بلکہ فی الحقیقت اُن گنت دکھائی دیتی ہے۔

اب ہم بسوہلی مصوری کے سکول کے متعلق کچھ ماہرین کے خیالات اور ان کی ایک دوسرے کے بارے میں نکتہ چینی کو لیں گے۔ اس سلسلہ میں سب سے پہلے ہم اے کے کمار سوامی کی رائے لیں گے۔ وہ اپنی کتاب 'راجپوت پینٹنگ' میں لکھتے ہیں۔ "یہ تصویریں سب سے پُرانی اور خالص پہاڑی فن کی نمائندہ ہیں اور کسی پُرانی روایت کا تسلسل ہیں۔"

شری کمار سوامی ہرمن گوٹز کی رائے سے بھی اتفاق ظاہر کرتے ہیں کہ پہاڑی سکول شاید تاریخی طور پر کشمیری سکول کے ساتھ ہی پُرانے مغربی سکول سے مقابلاً جلد ہی علیحدہ ہو گیا تھا۔ اس کا ارتقا پال اور جین چھوٹی تصویروں کے وسط سے یا اس سے بھی زیادہ نزدیک و سنت و لاس میں سکرپٹ سے شروع ہوا۔ دوسری طرف مغل سکول سے آنے والے اثرات پُرانی قدروں کو مٹانے لگے اور بعد میں اُن کا نام و نشان بھی کلیتاً ختم کر دیا۔"

آرکیالوجیکل سروے آف انڈیا کی ۱۹-۱۹۱۸ء کی رپورٹ میں جو کہ ۱۹۲۱ء میں شائع ہوئی، لاہور سنٹرل میوزیم کی آرکیالوجیکل سیکشن کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا گیا ہے کہ بسوہلی پینٹنگ کی ایک سیریز خریدی گئی۔ کیوریر کا کہنا ہے کہ بسوہلی سکول کا آغاز مغلوں سے پہلے کا ہے اور نام نہاد تہذیبی تصویریں دراصل بسوہلی میں ہی بنی تھیں۔"

(جب امرت سر کی مارکیٹ میں پہلے پہل کچھ نئی قسم کی تصویریں بننے کے لئے آئیں تو انہیں اُن کے

انوکھے پن کی وجہ سے متنبی کہا گیا۔ لیکن بعد میں پتہ لگا کہ وہ دراصل بسوہلی سے آئی تھیں)

۱۹۲۳ء میں ایس، این داس نے لکھا۔ "ایک اور قسم کی سیکولر تصویریں واضح طور پر مغلوں سے پہلے کی دکھائی دیتی ہیں اور زیادہ تر بسوہلی میں ملتی ہیں۔ ان کے متعلق ایک دلچسپ بات یہ ہے کہ وہ نیپالی سکول سے بڑی مشابہہ ہیں اور ایسا لگتا ہے کہ وہ بالواسطہ طور پر آئینا آرٹ سے آئی ہیں۔"

اس پر تبصرہ کرتے ہوئے شری ایم، ایس رندھاوا لکھتے ہیں کہ "بسوہلی اور نیپالی تصویروں کے رنگوں اور لباس میں مشابہت دکھائی دیتی ہے۔ لیکن بسوہلی اور نیپال کے راجاؤں کا آپس میں کوئی رشتہ نہ تھا۔ ایسا دکھائی دیتا ہے کہ یہ دونوں سکول ایک دوسرے کے متوازی ابھرے۔ ان دونوں میں اتنی مشابہت کیوں ہے؟ اس کا جواب اس طرح ہو سکتا ہے کہ دونوں کا ماخذ ایک ہے۔

پہاڑی تصویروں کے بہت بڑے انگریز نقاد ڈبلیو، جی آرچر نے اسی موضوع پر لکھا ہے کہ :-
تسارہویں صدی کا دوسرا پچاسواں شروع ہونے تک مغربی ہمالیہ کی سرحدوں پر واقع ان ریاستوں میں کسی قسم کی کوئی مصوری نہیں دکھائی دیتی۔ تب ۱۶۷۵ء میں بسوہلی کی ریاست راجہ کرپال پال کوہلی۔ تقریباً خود ہی ایک نیا فنی جذبہ پیدا ہوا۔ مصوری کی ایک مقامی قلم جس میں بڑے تیز جذبات تھے، یک لخت وجود میں آگئی۔ بظاہر اس کا تعلق ۱۵۰۰-۱۶۰۰ء کے اودھے پورسٹائل سے ہے۔ اگرچہ ابھی تک اس کا تاریخی ثبوت نہیں ملا۔ لیکن یہی کہا جاسکتا ہے کہ اودھے پور کے راجہ راج سنگھ کے دربار کے کچھ مصوروں کو ترغیب دی گئی کہ وہ بسوہلی چلے جائیں۔ ہم جانتے ہیں کہ پنجاب کے پہاڑوں کے راجاؤں کے درباروں کے راجپوت خاندانوں کے ساتھ رشتے ملے تھے۔ اس لئے ممکن ہے کہ راجہ کرپال پال کہیں اودھے پور گیا ہوگا اور وہیں سے آرٹسٹ لے آیا۔"

اس رائے پر، جو کہ اس حد تک ایک تاریخی واقعہ کے متعلق محض قیاسات پر مبنی ہو، ویسے تو کسی تبصرہ کی ضرورت نہیں، تو بھی شری رندھاوا لکھتے ہیں۔ "بسوہلی کے راجاؤں کے اودھے پور کے راجاؤں سے کوئی رشتہ نہ تھا اور راجہ کرپال پال کبھی اودھے پور نہیں گیا۔ یہاں بھی میواڑ کی پُرانی اور بسوہلی کی تصویروں میں مشابہت کی یہی تہی بخش صفائی ہو سکتی ہے کہ اودھے پور اور بسوہلی جانے والے آرٹسٹ دونوں ہی مغل بادشاہوں کے ہاں سے آئے تھے۔"

دراصل شری رندھاوا کی رائے میں سخت تغافل اور الجھنیں ہیں۔ جیسا کہ وہ آگے چل کر اپنی کتاب "بسوہلی پیٹرننگ" میں لکھتے ہیں۔ "آیا اس سکول کا 'جوبسوہلی' سے پہلے موجود تھا، مغربی ہند میں واقع شیرازہ

گجرات کے علاقہ کی بنی ہوئی تصویروں سے کوئی تعلق تھا یا نہیں، یہ ایک حل طلب مسئلہ ہے۔ گجرات کی سنہ ۱۵ء کی بنی ہوئی چورا پنچاسی کا تصویروں اور بسوہلی کی تصویروں میں *Transparent* لمبوسات اور بڑی بڑی آنکھیں مشترک ہیں۔ پر جب تک اور مستند شہادت نہ ملے، یہ تعلق محض قیاسی ہو گا۔ تاہم یہ ممکن ہے کہ تارہویں صدی کے وسط میں پنجاب اور جموں کے پہاڑوں میں تصویروں کا فولک آرٹ موجود تھا۔ ہرمین گورٹھ نے لکھا ہے کہ چمبہ کے راجہ پر نقوی سنگھ (۱۶۴۱ء سے ۱۶۶۴ء تک) کے بھر مور علاقہ میں ایک لکڑی کے مندر پر اسی قسم کی عقاب جیسے ناک اور *Receding* ملتے والی تصویریں بنی تھیں۔ اسی راجہ نے پہاڑی علاقہ میں پہلے پہل کاغذ کا استعمال کیا۔۔۔۔۔ ایسا دکھائی دیتا ہے کہ اُس زمانہ میں بسوہلی *Primitives* فولک آرٹ کا تمام پہاڑی علاقہ میں رواج تھا۔ اس سے یہ بھی پتہ لگتا ہے کہ یہ کافی پُرانا سٹائل ہے۔ نہیں تو یہ اتنے بڑے علاقہ میں نہ پھیلا ہوتا۔“

شری رندھاوا کے کچھ اور خیالات بھی اس الجھن کو ظاہر کرنے کے لئے جو بسوہلی آرٹ کے ماخذ کے متعلق عام ہے، یہاں قلم بند کرنے مناسب رہیں گے۔ بسوہلی قلم کا ارتقا پہاڑی فولک آرٹ اور مغل قلم کی شادی سے ہوتا ہے۔ تصویروں کا لباس مغل ہے لیکن چہرہ مقامی ہے جس کی جڑیں فولک پہاڑی آرٹ میں ہیں۔ اس سے پتہ لگتا ہے کہ بسوہلی قلم صرف دہلی سے درآمد کیا گیا فن ہی نہیں بلکہ مقامی قلم کا ارتقا ہے۔ مغل آرٹ کے اثر کے بعد بھی مقامی عنصر غالب ہے۔“ اور پھر شری رندھاوا یہ بھی لکھتے ہیں۔ ”بہت حد تک ممکن ہے کہ بسوہلی کے راجہ سنگرام پال (۱۶۳۵ء سے ۱۶۷۳ء تک) کے آخری دس سالوں میں دہلی کے کچھ فن کار پہاڑی علاقوں میں سنہ ۱۶۶۰ء کے لگ بھگ اورنگ زیب کی کارروائیوں کی وجہ سے چلے گئے۔ سنگرام پال اور اُس کے بیٹے منڈل پال کی تصویریں ملتی ہیں جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ راجہ کرپال پال سے بھی پہلے بسوہلی میں مصور تھے اور وہ تصویریں جنہیں *Bamheli Primitives* کہا جاتا ہے (جس کا تصور ایک اور مصنف شری اجیت گھوش نے دیا ہے) اُن کا زمانہ یقینی طور پر ۱۶۶۱ء سے ۱۶۷۳ء تک لیا جاسکتا ہے۔ اس قسم کی تصویریں صرف بسوہلی میں ہی نہیں بلکہ چمبہ، ٹورپور، کٹوا، مالہ گڑھ میں بھی بنائی جاتی تھیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ ان میں سے کچھ تصویریں بسوہلی سکول کے ابتدائی مراحل کی نمائندہ نہ ہوں اور گھٹیا فن کاروں نے ثقافت نمبر

ہی بعد میں بنائی ہوں۔"

صاف ظاہر ہے کہ شری رندھاوا عجیب تذبذب میں ہیں کہیں تو وہ یہی بات کہتے ہیں کہ بسوہلی مصوری مغل آرٹسٹوں کے دہلی سے منتقل ہونے پر شروع ہوئی اور کہیں وہ اسے اُس سے صرف دس پندرہ سال پرانا بتاتے ہیں۔ یہی حالت کچھ باقی اُن مصنفین کی ہے جو بسوہلی سکول کے باقاعدہ شروع ہونے سے پہلے فولک آرٹ کا موجود ہونا بھی مانتے ہیں جسے اجیت گھوش نے Basohli Primitiveness کا نام دیا۔ یہ بھی ایک عجیب بات دکھائی دیتی ہے کہ ایک ایسا فولک آرٹ جو اتنے رقبہ میں پھیلا تھا اور جو اس قابل ہوا کہ ایک شان دار مصوری کے سکول کو جنم دے اُس کی عمر محض پندرہ بیس سال کہی جائے۔

بات فی الحقیقت یہ ہے کہ ان پہاڑی علاقوں میں فولک مصوری کا ایک بہت پرانا سٹائل موجود تھا۔ پھر جب کاغذ بھی آگیا (جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے) اور پہاڑی راجاؤں نے بھی مغل شہنشاہ کی نقل میں اپنے درباروں میں مصوروں کو رکھنا ایک بڑھیا تمدن کے لوازمات میں سمجھا تو انہوں نے اپنے اپنے علاقوں سے اُن آرٹسٹوں میں سے جو گاؤں میں گاؤں کی زندگی کا حصہ بنے تھے۔ اور جن کی بطور فن کار کوئی علیحدہ زندگی نہ تھی، اچھے اچھے فن کاروں کو اپنے دربار میں جمع کیا اور اُن کو سرکاری سرپرستی دے دیا۔ انہوں نے اپنے اُس آرٹ کو جو وہ آج تک محض مکان وغیرہ سجانے میں ہی استعمال کرتے آئے تھے اب کاغذ پر منتقل کرنا شروع کیا۔ قدرتی بات ہے ابتدا میں اُن کی قلم میں کچھ نا تجربہ کاری اور ناچنگی بھی ہوگی جس کے کارن ان شروع کی تصویروں کو Basohli Primitiveness کہا گیا ہے۔ لیکن فن کار تو وہ تھے ہی اس لئے جلد ہی اُن میں پختگی بھی آگئی اور بسوہلی سٹائل جو ابھی تک فولک مرحلے میں تھا اُس کی باقاعدہ تنظیم شروع ہو گئی جس سے وہ ایک کلاسیک مرحلے پر پہنچ گیا۔

بسوہلی آرٹ کی نیپالی وادھے پوری قلموں سے مشابہت اس لئے نہیں ہے کہ اُن کا مشترکہ ماخذ مغل سکول تھا بلکہ اس لئے کہ اُن سب کی ایک مشترکہ ہندوستانی (مغلوں کے اثر سے پہلے کی) فولک وراثت موجود تھی اور اسی لئے وہ گجراتی سکول سے بھی ملتا جلتا ہے۔ اسی لئے اُس کو اجنتا کا وارث بھی کہا گیا۔ یہ ثابت کرنا بالکل مشکل نہیں کہ بسوہلی کا کاغذ پر بنی ہوئی پھوٹی پھوٹی تصویریں شیرازہ

دیواری فولک سٹائل کی بالکل نقل ہیں۔ اُن کے بھرک دار رنگ خاص اثر پیدا کرنے کے لئے
 angular اور distorted شکلیں۔ boldness in execution سادگی
 intensity flat planes directness میورل اور فولک آرٹ کے ہی بسوہلی سکول پر اثر کی نشانیاں تھیں۔ یہی خاصیتیں کم و بیش ہندوستان
 کے باقی مقامی سکولوں میں بھی پائی جاتی ہیں اور صاف طور پر ظاہر کرتی ہیں کہ ہندوستانی پینٹنگ کی اپنی
 ایک بڑی پختہ وراثت رہی ہے جس نے مختلف اوقات پر مختلف علاقوں میں مناسب ماحول میں
 بڑی ترقی بھی کی اور جب ماحول ناسازگار ہوا تو اُس میں تنزلی بھی آگئی۔ لیکن اُس کی جوبینا دیو فولک
 آرٹ میں تھی وہ پھر بھی چلتی رہی۔

دراصل اس میں کوئی شک نہیں کہ ہند میں فن مصوری بہت ہی پرانا ہے۔ کم از کم اتنا
 پرانا جتنا کہ آریوں کی تاریخ۔ آریہ لوگ اپنے مکانات کو اور محلات کی دیواروں کو تصویروں سے سجاتے تھے۔
 جن کا ذکر ہندوؤں کی دھارمک کتابوں میں بھی ملتا ہے۔ جہاں آرٹ کو ہمیشہ ایشوریہ گیان کا ایک زبردست سا
 مانا گیا ہے۔ آرٹسٹ ہونا تب بہت بڑی عزت سمجھا جاتا تھا۔ اسی میورل آرٹ کا کمال اجنتا اور کئی دوسری
 غاروں میں ہے۔

گپتا عہد کے بعد جب ہندوستانی زندگی کی تمام قدروں میں ایک سخت زوال پیدا ہوا تو آرٹ کا بھی وہی
 حال ہوا۔ لیکن جس جگہ آرٹ عوامی زندگی کا ہی ایک حصہ ہو وہاں آرٹ کے بڑے بڑے مراکز ختم ہو جانے سے
 آرٹ بالکل ہی تو ختم نہیں ہو جاتا۔ ان مشہور مراکز کی بجائے وہ فولک مرحلے میں دور دراز کے علاقوں میں
 جو یا سہی اتھل پھل سے مقابلتا محفوظ ہوتے ہیں، چلتا ہی رہتا ہے۔ حتیٰ کہ کہیں کہیں سازگار ماحول میں وہ
 پھر بھی کبھی یہاں، کبھی وہاں ابھرتا رہتا ہے۔

بعض ماہرین کا یہ خیال ٹھیک نہیں کہ اجنتا کے ساتھ ہی ہند میں میورل پینٹنگ کا فن بھی ختم ہو گیا۔
 حقیقت میں وہ صرف بکھر گیا اور گھٹنار ہا۔ جہاں جہاں اُسے مناسب فضا ملی وہ پھر ترقی پذیر ہوا۔ گجراتی،
 راجستھانی اور بسوہلی یا پہاڑی سکول اسی طرح وجود میں آئے۔

”پہاڑی آرٹ کا ماخذ منغل سکول“ کی تھیوری میں ان تاریخی حالات کے علاوہ بھی بہت کمزوریاں تھیں
 اگر بسوہلی آرٹ بھگورے منغل آرٹسٹوں نے ہی شروع کیا ہوتا تو وہ منغل سٹائل میں ہی تصویریں بناتے نہ کہ
 شیرازہ

وہ یہاں آکر فوراً ہی ایک بالکل نیا سٹائل اختیار کر لیتے جو واضح طور پر فولک آرٹ کا ہی ارتقا دکھائی دیتا ہے نہ کہ اورنگ زیب کے عہد کے مغل آرٹ کی نقل۔ یہ ضرور ہے کہ بسوہلی کی تصویروں میں مغل لباس ہی دکھائے گئے ہیں۔ لیکن وہ لباس تو پہاڑی راجاؤں میں بھی رواج پا گئے تھے۔ اور پھر جیسا کہ اوپر بعض ماہرین نے لکھا ہے یہ لباس نیپالی اور گجراتی تصویروں سے بھی ملتے جلتے ہیں۔

مسر پر سیاہی برآؤں ہندو آرٹ پر اپنی کتاب میں لکھتے ہیں کہ جب ہم ماخذ کی تلاش کرتے ہیں تو ہمیں وہ منبع ملتا ہے جس سے کسی آرٹ کو ابتداً اُتساہ ملتا ہے۔ ایسے ماخذ لوگوں کے غیر ترقی یافتہ تمدن میں ہمارے مل سکتے ہیں۔ یہی تمدن ہی اعلیٰ فن کی بنیاد بنتا ہے اور اُسی سے ترقی یافتہ شکلیں ابھرتی ہیں۔ چنانچہ ہمیں بھی بسوہلی مقصوری، جس کی اپنی ایک انفرادیت اور اندرونی قوت ہے، کی ابتدا بجائے مغل سکول میں جس کے ساتھ اس کا کوئی رشتہ نہیں ہے، تلاش کرنے کی بجائے اُن فولک آرٹ میں کرنا چاہیئے جن کی ان پہاڑی علاقوں میں کوئی کمی نہیں۔ اور جو دراصل ایک عظیم و مشترکہ ہندوستانی فن کا ہی حصہ ہیں۔ اگرچہ اس بات سے بالکل ہی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ بعد میں مغل فن کا چونکہ اسے حکمرانوں کی سرپرستی حاصل تھی، اثر باقی سکولوں کی طرح بسوہلی سکول پر بھی ہوتا رہا۔ پر یہاں بھی یہ بات ٹھیک نہیں ہے کہ صرف اسی اثر کی وجہ سے ہی بسوہلی سکول میں نفاست پیدا ہوئی۔ آخر کسی سکول کی اپنی ترقی بھی تو کوئی معنی رکھتی ہے۔ کیا اگر مغل سکول نہ ہوتا تو بسوہلی سکول میں کوئی نفاست ہی نہ آتی۔ جس طرح بسوہلی مقصوری Basohli Primitive سے بڑھ کر باقاعدہ بسوہلی سکول میں داخل ہوئی۔ اسی طرح یقیناً وہ بغیر مغل اثر کے بھی مقامی حالات کے تحت ترقی حاصل کرتا جیسا کہ یہ ہر آرٹ کا خاصہ ہوتا ہے۔ مثلاً خود مغل سکول کا بھی جو مختلف بادشاہوں کے دور میں مختلف مرحلے طے کرتا ہوا آخر تنزل پذیر ہوا۔

لیکن جب کہ میں نے پہلے بھی لکھا ہے کہ مصنفین، تاریخ دانوں اور ماہرین ایک عجیب دماغی الجھن سے دوچار ہیں۔ مثلاً شری کھانڈے والا کو ہی لیجئے۔ وہ اپنی کتاب

Pahari Miniature Painting میں رقم طراز ہیں کہ اگر مغل سکول نہ بنتا تو شک ہے کہ راجستھانی یا پہاڑی سکول بن پاتے، کم از کم اُس شکل میں جس میں کہ ہم انہیں جانتے ہیں۔ اس ساری میں کتنا زبردست اہم ہے!

شری رندھاوا اور شری اجیت گھوش کہیں یہ کہنے کے لئے تو تیار ہیں کہ بسوہلی سکول کسی پرانی

روایت کو ظاہر کرتا ہے لیکن وہ اس روایت کی عمر دس بیس سال سے زیادہ نہیں بتاتے۔ یقیناً اس طرح کی رائے سے ہی غیر مالک میں بھی یہی یقین کیا جاتا ہے کہ بسوہلی یا پہاڑی سکول مغل آرٹ کی پیداوار ہے۔ لیکن ڈبلیو، جی آرچر کی پرانی رائے میں کافی تبدیلی دکھائی دیتی ہے۔ کیونکہ انہوں نے ہندوستانی miniature مصوری پر اپنی ایک حالیہ کتاب میں بسوہلی سکول کو مقامی ہی لکھا ہے۔

شری سنہا کی رائے میں "بسوہلی آرٹ میں میورل مصوری کی خاصیتیں ہیں اور کانگریز مصوری میں miniature painting کی۔ ظاہر ہے کہ بسوہلی سکول پر ابنتا کا کافی اثر ہے۔

شری ملک راج آنند نے شری رندھاوا کی بسوہلی سکول پر لکھی گئی کتاب کے آخر میں ایک باب میں نہایت پُر زور لہجے میں بسوہلی سکول کے فولک ماخذ کا دعویٰ کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ بسوہلی کی تصویروں کا سرسری جائزہ بھی اس بات کا یقین دلاتا ہے کہ ان کی بنیاد فولک آرٹ ہی ہے اور وہ مغل اثر آنے سے بہت پہلے کا ہے۔۔۔ بنیادی رنگوں کا استعمال اور Crudeness of فولک آرٹ کی ہی دین ہے۔ کسی بھی ابتدائی فن میں forcefulness of expression نقص نہیں، خوبی مانی جاتی ہے۔"

لیکن ٹائمز آف انڈیا کے ۱۹۶۶ء کے سالانہ نمبر میں بسوہلی کی کچھ تصویروں پر اپنے ایک مضمون کے دوران شری آنند ہی لکھتے ہیں۔ "مغل دربار کے فیشن بسوہلی میں آنے کے بعد ہی مقامی فن کاروں نے وہ اعلیٰ تصویریں بنانا شروع کیں جنہیں بعد میں باقی کی پہاڑی ریاستوں میں بھی نقل کیا گیا۔۔۔ پہاڑی راجاؤں نے مغل رواج اور عادت اختیار کیں اور غالباً شہنشاہ کے مصوری کے سکول کا بھی دربار میں مشاہدہ کیا۔ بسوہلی کے راجہ نے شاہی دربار سے کچھ فن کار بھی اپنے ہاں لائے ہوں گے۔"

ظاہر ہے کہ یہ ماہرین اور مصنفین ابھی تک اس الجھن سے نہیں نکل پائے جو کہ شروع سے ہی بسوہلی سکول کے ماخذ کے متعلق چلی آرہی ہے لیکن جو دراصل ان کی اپنی ہی بلاوجہ پیدا کردہ ہے۔ اس میں قطعاً کوئی شک نہیں ہے کہ بسوہلی سکول کا ماخذ مغل سکول ہے بالکل علیحدہ ہے اور وہ خالص ہندوستانی وراثت ہے۔

پریم چند کا آرٹ

تہذیبی اور معاشرتی قدروں کا گہوارہ

پریم چند اردو اور ہندی کے ایک بڑے فن کار ہیں۔ اُس زبان (اردو، ہندی) کے فن کار، جو تمدنی اور تہذیبی وحدت کی ایک بڑی علامت ہے۔ اردو اور ہندی کے اس بڑے فن کار کا مطالعہ ہندوستان کی اعلیٰ تمدنی قدروں اور ان قدروں کے حصّے اور تسلسل کا مطالعہ ہے۔ تہذیبی اور تمدنی قدروں کی سچائیاں — اور ان قدروں کے خالق اور ان اقدار کی نشاۃ الیٰ میں سانس لینے والے کرداروں کو پیش کرنے والے اس بڑے فن کار سے ادب کی نئی روایت شروع ہوتی ہے۔ وہ روایت جو کچھلی تمام اعلیٰ روایتوں سے روشنی حاصل کرتی ہے اور نئے تصورات اور رجحانات کو اپناتی ہے۔ ان سچائیوں کو فن کارانہ انداز میں پیش کرنا بڑی بات ہے۔ پریم چند کا آرٹ، اجتہاد کے آرٹ کی طرح زندگی کے مختلف مظاہر کو سامنے لاتا ہے۔ پس منظر میں زندگی کے اُن تمام پہلوؤں اور اُن تمام مظاہر کا ایک دوسرے سے گہرا تعلق ہے۔ سب ایک دوسرے میں جذب ہیں۔ اس طرح یہ فن اور یہ آرٹ ثقافتی اور تمدنی زندگی کا گہوارہ بن جاتا ہے جسے بڑی آسانی سے آپ "ادبی گنج" کہہ سکتے ہیں۔

تہذیبی اور تمدنی قدروں کی سچائیوں کو تخلیقی شعور سے ہم آہنگ کر کے جمالیاتی ہیجانات اور جمالیاتی اقدار کے ساتھ پیش کرنا بڑی بات ہوتی ہے۔ پریم چند کے آرٹ میں تہذیب و تمدن کے مظاہر اور زندگی کے مختلف پہلو جمالیاتی فکر اور جمالیاتی احساس کے ساتھ پیش ہوئے ہیں۔ جہاں جمالیاتی فکر کمزور پڑ گئی ہے وہاں "مقصدیت" فن پر غالب آگئی ہے اور موضوع کی اہمیت بڑھ گئی ہے۔

نئی رومانیت جو گہرے تجزیوں اور حقیقتوں اور قدروں کے گہرے احساس سے پیدا ہوئی ہے
 پریم چند کے فن کو عظمت بخشی ہے۔ ان کے فن میں عقلیت اور معاشرتی، اخلاقی اور اصلاحی اقدار
 کو دیکھتے ہوئے مزاج کی کیفیتوں، فطری اور جبلتی عمل اور رویوں، انفرادی ہیجانوں اور تخیل
 کی بے راہ روی کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اتنے بڑے فن کار کی رومانیت کا ابھی
 تجزیہ نہیں ہوا ہے۔ پریم چند اس نئی رومانیت کے ایک ممتاز فن کار ہیں جو تہذیبی اور تمدنی اقدار
 اور بنیادی حقائق کے گہرے احساس سے پیدا ہوئی ہے۔ ان کی "خود مرکزیت" کا مطالعہ بھی
 ضروری ہے۔ ان کے فن میں وجدانی، روحانی، تخیلی اور جذباتی مسائل بھی ہیں جن کا تجزیہ کیا
 جائے تو ان تاثرات کی اہمیت کا احساس ہو گا جو ہندوستانی تمدن کی اعلیٰ اور اعلیٰ، بلند اور
 پست، تاریک اور روشن اقدار اور ثقافتی اور تہذیبی قدروں کے تسلسل سے پیدا ہوئے ہیں۔
 پریم چند کی آئیڈیل ازم رومانی انداز فکر کی مکمل تصویر ہے اور اس رومانی انداز فکر کے پس منظر میں
 پوری معاشرت ہے اور اس معاشرت کے ہیجانوں ہیں۔ اعتقاد کے مذہبی اور "سکیولر" موضوعات کو
 متصوفانہ اور رومانی فکر نے معمولی رنگوں سے ابھارنے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ اعتقاد کا کردار
 آرٹ کے اعلیٰ تصور، آئیڈیل ازم، رومانی انداز فکر اور مختلف فنی صورتوں کی وحدت سے پیدا ہوتا
 ہے اور ان کے پیچھے تہذیب و تمدن اور اقدار کے تسلسل کا پختہ شعور ہے۔ آزادی اور عالمی
 دوستی اور محبت (بڑھ ازم) کا ایک رومانی تصور ہے جو متاثر کرتا ہے۔ پریم چند کے آرٹ کے
 پیچھے اور ان کے تاثرات کے پس منظر میں تمدنی اور ثقافتی موضوعات ہیں۔ رومانی فکر نے ان
 موضوعات کو چھو لیا ہے اور پھر کئی رنگ ابھرائے ہیں اور اس طرح خود تمدن اور ثقافت کے
 تخلیقی ہونے کا احساس بڑھ گیا ہے۔ کسانوں کی زندگی کی تصویر کشی میں بھی مثالیت اور تصویریت
 کام کر رہی ہے۔ یہ مثالیت اور تصویریت خود نظام زندگی اور ہندوستانی معاشرت کی پیداوار ہے
 اس شخصیت کے تخلیقی عمل کی پیداوار ہے جو اس تمدن اور نظام زندگی میں سانس لے رہی ہے
 پریم چند کی تخلیقیت اور جذباتیت اور ان کی شخصیت اور ان کا ذہن پوری معاشرت کی دین ہے
 اردو اور ہندی کے اس بڑے فن کار کے ذہن کو سمجھنے کے لئے اس اقتباس کو سامنے رکھیے۔ پریم چند
 نے "زمانہ" کان پور (۱۹۰۷ء) میں ایک مضمون لکھا، جس میں لکھتے ہیں :-

"شاعری کی طرح معنوی بھی افراد کو قومیت کی طرف لے جاتی ہے بلکہ اس وقت

ثقافت نمبر

ہندوستان کو شاعری سے زیادہ مصوری کی ضرورت ہے۔ ایسے ملک میں، جہاں صد ہا مختلف زبانیں رائج ہیں، اگر کوئی عام زبان رائج ہو سکتی ہے تو وہ تصویر ہے۔ یہی زبان کشمیر سے اس کماری تک، ہر فرد بشر کی سمجھ میں یکساں آسکتی ہے۔ راجہ روی و رام جوم اگر تنگ زبان کی شاعری کرتے تو ان کے نام سے یہ خطہ آج آشنا بھی نہ ہوتا اور نہ اُس سے عام قوم کا کچھ بھلا ہوتا۔ مگر ان تصویروں نے سارے ملک میں ایک قربت، ایک اپنائیت کا احساس پیدا کر دیا ہے۔ بنگالی بھی شکنتلا کی تصویر سے اُسی قدر خوش ہوتا ہے جس قدر پنجابی یا مرہٹہ ہو سکتا ہے۔ کیونکہ سب ہندو فرقوں میں کالی داس اور اس کی ہیروئن کا نام بچہ بچہ کی زبان پر ہے۔ اسی طرح بے شمار ایسے مذہبی اور تمدنی مضامین ہیں جو سب ہندوستانیوں کے دلوں میں ایک ہی خیال، ایک ہی جوش اور ایک ہی احساس پیدا کر سکتے ہیں اور جو تصویر ایسے پاکیزہ مضامین کو ادا کرتی ہے جو ملک میں سچی قومیت پھیلاتی ہے کیونکہ ایک ہی خیال سے مؤثر ہو جانے کا نام قومیت ہے۔

پریم چند کے سوچنے کا انداز یہی ہے۔ ہندوستانی قومیت کا یہی تصور انہیں اعلیٰ تخلیقات کے لئے نکالتا ہے۔ مصوری کی زبان پر غور کرتے ہوئے اُن کے ذہن میں سچی قومیت کا یہ اعلیٰ تصور ہے۔ انہوں نے اسی تصور کو اپنی تمام تخلیقات کی بنیاد بنایا۔ وہ اپنے ناولوں، افسانوں اور مضامین سے تمام ہندوستانیوں کے دلوں میں ایک ہی خیال، ایک ہی جوش اور ایک ہی احساس پیدا کرنا چاہتے تھے۔ اُن کے موضوعات بھی مصوری کے موضوعات کی طرح پاکیزہ ہیں اور ان موضوعات سے ملک میں سچی قومیت کا احساس بڑھا ہے۔ پریم چند کو اس مقصد میں وہی کامیابی حاصل ہوئی ہے جو اُن مصوروں کو ہوئی ہے جن کی تعریف پریم چند نے کی ہے۔ وہ اُس زبان کے فن کار ہیں جو مصوری کی زبان سے کسی طرح کم نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے دل کی دھڑکنوں کا احساس اس معاشرے میں سانس لینے والے ہر فرد کو ہے۔ سب جانتے ہیں کہ پریم چند نے جن مسائل کو چھیڑا ہے اور جن مسائل کو ادبی صورتیں دی ہیں وہ ان کے اپنے مسائل ہیں۔ پریم چند ہندوستانی ثقافت کی تمام اعلیٰ قدروں کو پہچانتے تھے۔ وہ اجتہاد اور سانچہ کی مصوری کو منقطع معجزہ سمجھتے ہیں۔ اپنے ایک مضمون (ہندوستانی مصوری) میں انہوں نے بدھوں کی نقاشی سے مسلمانوں کے عہد تک کا مطالعہ کیا ہے اور مصوری کی اعلیٰ قدروں کی پہچان کی ہے۔ اگر کے متعلق تحریر فرماتے ہیں :-

”اس کو موسیقی اور نقاشی، تانسج اور ادب، تصویر اور محاری سے یکساں شغف تھا۔

فتح پور سیکڑی میں اس نے جو عمارتیں بنوائیں اُن میں ہندو اور مسلمان طرز تعمیر کو اس نفاست سے ملایا ہے کہ اس کی محاورہ نگاہ پر حیرت ہوتی ہے۔“

اسی طرح اکبر الہ آبادی کی شاعری کا مطالعہ کرتے ہوئے ہندو مسلمانوں کے اتفاق اور ان کی ثقافتی ہم آہنگی پر بھی غور کیا ہے اور اکبر کے اشعار سے مثالیں دی ہیں۔ سودیشی تحریک اور دوسری معقول تحریکوں سے اکبر کی ہمدردی پر نظر ڈالتے ہوئے انہوں نے لکھا ہے :-

”اکبر کے کلام میں ایسے اشعار اکثر ملتے ہیں جو ملکی کام کرنے والوں کے لئے چراغ ہدایت

ہیں۔“

ہندوستانی تہذیب و تمدن نے اُن کی شخصیت کی تعمیر کی تھی۔ اُن کے ذہن کی تشکیل میں ایک طرف ہندوستان کی اعلیٰ روایات کام کر رہی ہیں اور دوسری طرف معاشرتی قدریں۔ ہندوستانی تہذیب اُن کی فکر و نظر کا آئینہ ہے اور اُن کی فکر و نظر میں ہندوستانی معاشرت کی روشنی ہے۔ وہ ایک عام آدمی کی طرح مایوس بھی ہوتے ہیں، شکست بھی کھاتے ہیں۔ اپنے عہد کے تغا کو دیکھ کر اُداس بھی ہو جاتے ہیں۔ لیکن ہندوستانی تمدن کے تسلسل اور معاشرتی قدروں کے پھیلاؤ اور نئی قدروں کی روشنی سے کبھی مایوس نہیں ہوتے۔ معاشرتی عناصر اور تمدنی قدریں انہیں عزیز ہیں۔ وہ ان عناصر اور ان قدروں میں ایک پوری تانسج کے اوراق پڑھتے ہیں۔ اعلیٰ اور تابناک قدروں کو آگے بڑھتے ہوئے دیکھتے ہیں۔ یہی بات تھی کہ انہوں نے ”میران عمل“ میں لکھا تھا :-

”یہ سب جوتے ہوئے بھی ہمارا مستقبل بہت روشن ہے، مجھے اس میں مطلق شبہ نہیں۔ ہندوستان کی رُوح ابھی زندہ ہے۔“

ہندوستان کی روشن اور تابناک رُوح کی پہچان پوری معاشرت اور پورے تمدنی عمل سے ہوئی ہے۔ پریم چند نے پورے تہذیبی اور تمدنی عمل میں سچائیوں کا مطالعہ کیا تھا۔ پریم چند نے ایک جگہ لکھا ہے :-

”لکھتے تو وہ ہیں جن کے دل میں کچھ درد ہے، پریم ہے، لگن ہے اور گیان ہے۔“

درد، پریم، لگن اور گیان ہی سے تلج محل بنا ہے۔ اجنتا کی تخلیق ہوئی ہے۔ ”ہمیلٹ“ اور ”میک بیٹھ“ کی شخصیتوں کی تشکیل ہوئی ہے۔ ”یولائی سس“ نے ذہنی سفر کیا ہے۔ ہما بھارت اور شاہ نامہ، ثقافت نمبر

فردوسِ گمشدہ اور بال جبریل بھی درد، پریم، لگن اور گیان کی پیداوار ہیں۔ آرٹ کی تخلیق کے لئے وہ درد چاہیئے جو معاشرتی اور تمدنی، سہجانات سے پیدا ہوتا ہے۔ فن کار اضطراب کا پیکر ہوتا ہے۔ وہ پورے معاشرے کے درد اور غم کو اپنی ذات اور اپنی شخصیت میں جذب کر لیتا ہے۔ خود اس کی شخصیت پھیل کر زمانہ "بن جاتی ہے۔ زندگی کا درد اور معاشرے کا غم، اس کی رُوح کی کک اور اس کی ذات کی غلش میں بدل جاتا ہے۔ پریم چند کے آرٹ کی بنیادی قدر وہ ہے جو معاشرہ اور فرد کے المیہ یا ٹریجڈی کے گہرے احساس سے پیدا ہوئی ہے۔ اُن کی تمام تخلیقات میں یہ قدر موجود ہے "کفن" کے کرداروں کے رجحانات اور ان کی جبلتوں کا مطالعہ کرتے ہوئے بھی انہوں نے اس قدر کو بنیادی قدر سمجھا ہے اور "گٹو دان" کے کرداروں اور واقعات کو پیش کرتے ہوئے بھی انہوں نے اس قدر کو اُبھارا ہے۔ حُب الوطنی کا جذبہ ہو یا اصلاح پسندی کا نظریہ، جبر و استحصال کی قوتوں کے خلاف مزدوروں اور کسانوں کو متحد کرنے کی کوشش ہو یا اسپریتوں کی بد حالی اور مفصل زندگی کو تو نادیکھنے کی آرزو — ہر جگہ شعور و احساس میں یہ قدر موجود ہے۔ اسی قدر نے جانے کتنے جذبول کو اُگایا ہے، اُبھارا ہے۔ جذبول میں شدت پیدا کی ہے پوری شخصیت کو ایک بڑے طوفان سے آشنا کیا ہے اور پریم چند کی شخصیت کو اضطراب کا پیکر بنایا ہے۔

"سوز و ظن" میں ایک مختصر دیباچہ ہے۔ پریم چند کے نقطہ نظر اور اُن کے افکار کا تجزیہ کرتے ہوئے ان جہول کو بھی پیش نظر رکھیے۔ وہ لکھتے ہیں :-

"ہر ایک قوم کا علم و ادب اپنے زمانہ کی سچی تصویر ہوتا ہے، جو خیالات قوم کے دماغوں کو متحرک کرتے اور جو جذبات قوم کے دلوں میں گونجتے ہیں وہ نظم و نثر کے صفحوں میں ایسی معنائیں سے نظر آتے ہیں جیسے آئینہ میں صورت۔ ہمارے لٹریچر کا ابتدائی دور وہ تھا کہ لوگ فطرت کے نشہ میں متوالے ہو رہے تھے، اس زمانہ کی یادگار بجز عاشقانہ غزلیں اور چند خیالی کہانیوں کے اور کچھ نہیں۔ دوسرا دور اسے سمجھنا چاہیے جب قوم کے نئے اور پرانے خیالات میں زندگی اور موت کی لڑائی شروع ہوئی اور اصلاحِ تمدن کی تجویزیں سوچی جانے لگیں۔ اس زمانہ کے قصص و حکایات زیادہ تر اصلاح اور تجدیدی کا پہلو لئے ہوئے ہیں۔ اب ہندوستان کے قومی خیال نے بلوغت کے زینہ پر ایک اور قدم بڑھایا اور حُب الوطنی کے جذبات لوگوں کے دلوں میں سر اُبھارنے لگے۔

کیوں کر ممکن تھا کہ اس کا اثر ادب پر نہ پڑتا۔ یہ چند کہانیاں اس اثر کا آغاز ہیں اور یقین ہے جوں جوں ہمارے خیال رفیع ہوتے جائیں گے، اسی رنگ کے لٹریچر کو روز افزوں فروغ ہوتا جائے گا۔ ہمارے ملک کو ایسی کتابوں کی اشد ضرورت ہے جو نئی نسل کے جگر پر حب وطن کی عظمت کا نقشہ جلائیں۔

پریم چند نے ادبی روایات کے تسلسل کو معاشرتی اور ثقافتی قدروں کے پس منظر میں دیکھا ہے۔ اس کتاب کی اشاعت سے قبل کسی اردو مصنف نے ادب اور زندگی کے رشتے اور بدلتی ہوئی معاشرتی اور تمدنی قدروں کے اثرات پر اتنا نہیں سوچا تھا۔ یہ اقتباس ایک تاریخی دستاویز بھی ہے۔ ترقی پسند تنقید کے مادی نظریے کی ابتدا بھی اسی دریاچہ سے ہوتی ہے۔

پریم چند کا عہد انتشار اور تصادم کا عہد ہے۔ قدروں کی کش مکش اور افکار اور نظریات کے ٹکراؤ کا عہد ہے۔ بیسویں صدی کے معاشرتی اور سماجی شعور کی پہچان پریم چند کے افسانوں اور ناولوں میں ہوتی ہے۔ عہد اور معاشرت کے انتشار، تصادم اور تضاد سے پریم چند کی شخصیت میں سیامت پیدا ہوئی ہے: جارج برنارڈشا (George Bernard Shaw) (پگ) نے کہا تھا۔ "واقعات مجھ پر نہیں گزرے بلکہ میں ہوں جو واقعات پر گزرا۔" پریم چند بھی واقعات پر گزرے ہیں۔ ان کی زندگی میں بہت سے نشیب و فراز ہیں۔ ان کے ہندوستان میں جانے لکنے اتار چڑھاؤ ہیں۔ لیکن ان کی زندگی اور ان کے آرٹ کا مطالعہ کرتے ہوئے محسوس ہوتا ہے کہ یہ سارے واقعات ان پر نہیں بلکہ وہ خود ان تمام واقعات پر گزرے ہیں۔ ایک بڑے فن کار کی یہی پہچان ہے۔ ان کی شخصیت اور ان کی فکر سے شعور کے پھیلاؤ کا احساس ہوتا ہے۔ پریم چند عمر بھر اندرونی کش مکش اور تصادم کے شکار رہے۔ انہوں نے اپنے عہد کے اضطراب کو اپنی شخصیت اور اپنے ذہن کا اضطراب بن لیا تھا۔ وہ ایک بڑے فن کار تھے۔ اس لئے وہ ایک "موبی ڈک" بھی تھے۔ وہ "موبی ڈک" کی طرح "کے کانٹوں کو اپنی روح میں جھپٹتا ہوا محسوس کرتا ہے" جیسے وہ بڑی مچھلی سمندر میں نہ ہو، اس کی شخصیت میں کروٹ لے رہی ہو۔ پریم چند کے شعور کو ہندوستانی معاشرت اور مشرقی روایات مرقب کرتی ہیں۔ اس معاشرت اور ان روایات کی کمزور، مضحل اور تاریک قدروں نے انہیں بہت کچھ سوچنے پر مجبور کیا تھا۔ اور اسی معاشرت اور ان ہی روایات کی تابناک اور روشن قدروں نے انہیں جدوجہد کے لئے اکسایا اور مستقبل سے کبھی مایوس نہ کیا۔ برطانوی حکومت سے ثقافت نمبر

انہیں نفرت تھی۔ نظام زندگی کی کمزوریوں سے انہیں گہری واقفیت تھی۔ اجتماعی جدوجہد پر انہیں اعتماد تھا۔ پریم چند کی انفرادیت مغرب سے بے چین رہی ہے۔ اُن کے ذہن کو کبھی سکون نہیں ملا۔ ایک منزل سے دوسری منزل پر، ایک موڑ سے دوسرے موڑ پر پہنچنے لیکن زیادہ دیر ٹھہرنے کے۔ یکیت سے پریشان ہو گئے۔ ہر منزل اور ہر موڑ پر ایک گریز ہے۔ وہ بنیادی رجحانات کو اس طرح پہچانتے تھے :-

”اتنے محکمے کس لئے؟ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ غریبوں کی لاشیں نوچنے والے گدھوں کا غول ہے، جس کی تعلیم جتنی اُونچی ہے، اس کی حرص اسی مناسبت سے بڑھی ہوئی ہے۔“
معاشرے کے اس تاریک پہلو کو دیکھتے ہوئے انہوں نے پوری معاشرتی زندگی کی کمزوری کو بے نقاب کر دیا ہے۔

۱۹۰۰ء سے ۱۹۳۶ء تک کا زمانہ پریم چند کی ادبی زندگی کا زمانہ ہے۔ یہ پورا عہد فکر و شعور کی تبدیلیوں سے سپنا جاتا ہے، ہندوستانی تمدن ایک نئی سرحدیں داخل ہوتا ہے۔ معاشرتی سیجانات بھی ہیں اور معاشرتی تبدیلیاں بھی۔ پرانے اقتصادی ڈھانچے بھی بدل رہے تھے۔ مغربی تمدن اور مغربی علم کی روشنی تیز پڑنے لگی تھی۔ مذہبی اور سماجی اصلاحوں پر غور کیا جا رہا تھا اور اصلاحی تحریکیں چل رہی تھیں۔ یہ زمانہ مشینی صنعتوں کے عروج کا زمانہ ہے جب کہ نئی طبقاتی زندگی جنم لے رہی تھی۔ پریم چند نے نئے عہد میں نئے طبقوں کا بھی مطالعہ کیا اور مذہبی اور سماجی اصلاحوں کا بھی جائزہ لیا۔ وہ فکر و شعور کی تبدیلیوں سے گہرے طور پر متاثر ہو رہے تھے۔ نئے نظام زندگی نے مختلف علوم کی جو روشنی دی تھی، اس روشنی میں نئے اور پرانے تجزیوں کا تجزیہ کر رہے تھے۔ سیاسی بیداری پر غور کرتے ہوئے انہوں نے گٹھن، بد حالی اور سیاسی اضطراب کو نظر انداز نہیں کیا۔ اُن کے نمایندہ افسانوی کردار اور ناول کے کردار گٹھن، بد حالی اور سیاسی اور سماجی اضطراب میں عمل کرتے ہوئے ملتے ہیں۔ اور ان کے عمل سے زندگی کے بنیادی مسائل اور تضاد نمایاں ہوتے ہیں۔ اُن کے کردار اس عہد کے مختلف طبقوں کے نمائندے ہیں۔ قومیت، حب الوطنی، سیاسی اور سماجی آزادی کا تصور، معاشی خوش حالی اور کسانوں اور مزدوروں، عورتوں اور بچوں کے روشن مستقبل کا تابناک اور روشن خیال، یہ سب ان ہی کرداروں کے ذریعہ اجاگر ہوتے ہیں اور پریم چند کے ادب کو ہندوستانی تہذیب و تمدن کا گہوارہ بناتے ہیں۔ یہ تمام کردار اپنی فکر، اپنے خیالات، اپنی کمزوریوں اور خوبیوں شیرازہ

اپنے خواب اور اپنے مسائل کے ساتھ آمیزتے ہیں۔ ان کرداروں کے ساتھ ان کی روایات، ان کے بنیادی رجحانات، زندگی سے متعلق ان کے تصورات اور نظریے، طبقاتی مفاد، ذراعتی زندگی اور سیاسی اور سماجی بیداری سے متعلق ان کی فکر سب نمایاں ہوتی ہیں اور اس طرح ایک فن کار کا ادب ایک قوم کی پوری زندگی اور اس قوم کے پورے تمدن اور بہت سی تہذیبی اقدار کا گہوارہ بن جاتا ہے۔ پریم چند نے کرداروں کے لباس، ان کے ادب اور طور طریقے اور ان کے لب و لہجہ پر گہری نظر رکھی ہے۔ کرداروں کے مکالموں اور مختلف ماحول میں ان کی پیش کشی میں انہوں نے ثقافتی عناصر کا مکمل خیال رکھا ہے۔

پریم چند نے اپنی معاشرتی اور تمدنی قدروں کا مطالعہ کرتے ہوئے ایک بڑے فن کار کی طرح زندگی کے المیہ اور افراد کے المیہ تجزیوں پر گہری نظر رکھی۔ اس المیہ اور ان تمام المناک تجزیوں کو اپنے احساس اور شعور سے ہم آہنگ کیا۔ اس غم اور اس درد کو اپنایا۔ معاشرے کے ہر فرد سے محبت اور ہمدردی کی۔ اور سادھنا اور گیان میں مصروف رہے اور پھر عہدہ اور اعلیٰ تخلیقات اردو اور ہندی ادب کو دیں۔ یہ غم اور یہ درد، محبت اور یہ ہمدردی، یہ سادھنا اور یہ گیان معمولی نہیں ہے۔ انفرادی زندگی میں جو نشیب و فراز آئے وہ اسی المیہ کا ایک رخ ہے جو پوری معاشرت اور ہندوستان میں رہنے والے کل افراد کا المیہ تھا۔ وہ اپنی انفرادی زندگی کے نشیب و فراز کو نہایت ہی فن کارانہ انداز میں اس طرح پھپھانے کا کوشش کرتے ہیں :-

”میری زندگی ہموار میدان کی طرح ہے۔ جس میں کہیں کہیں گڑھے تو ہیں لیکن ٹیلوں اور پہاڑوں، گہری گھاٹیوں اور غاروں کا پتہ نہیں۔“

[زمانہ : پریم چند نمبر صفحہ ۳]

لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کی زندگی ہموار میدان کی طرح نہیں ہے، گہری گھاٹیاں بھی ہیں اور غار بھی ہیں۔ وہاں کی طویل علالت اور موت، ”چڑوا جوتے“ اور ”چار آہن گز“ کپڑے کی دانتا مشترکہ خاندان (جو آئینٹ فیملی) کی زندگی اور اس زندگی کے مسائل، چاچی (سوتیلی ماں) کی آمد بے شمار آرزوؤں اور تمناؤں کی شکست (چنگ اڑانے کے شوق سے وکیل بننے کی خواہش تک) پہلی شادی، بیوی پر چاچی کا دیاؤ، گھر کا المیہ، تنگ دستی، بیوی سے جھگڑا اور ہمیشہ کی جدائی، پہلی بیوی کی موت کا اعلان، دوسری شادی، کلکتے میں پریس لینے کی آرزو، علالت کا طویل سلسلہ، ثقافت نمبر

سرکاری ملازمت سے 'الجمن' کو کرسی سے استعفیٰ، غریبوں کے مسائل کی 'الجمنیں' پہلی بیوی کی زندگی میں ایک عورت سے محبت اور اس محبت کا غم، (مقامات میں ناکامی، آخری دور کی ناکامیاں — یہ تمام باتیں اتنی معمولی نہیں کہ انہیں ایک حساس، تخلیقی فن کار کی زندگی میں آسانی سے نظر انداز کر دیا جائے۔ نہیں صاحب! یہ زندگی میدان کی طرح ہموار نہیں تھی۔ زندگی کے المیہ کا احساس پہلے ان ہی منزلوں پر ہوا ہے۔ انفرادی طور پر ابتدا سے الم ناک تجربے حاصل ہوئے ہیں۔ اور پھر جب پورے معاشرے کو دیکھا ہے تو ہر المیہ تجربہ آسبب بن گیا ہے۔ ہندوستانی معاشرت کے المیہ پہلوؤں پر غور کرنے والا اور ان پہلوؤں کا تجزیہ کرنے والا فن کار انفرادی طور پر بہت سی شکستیں کھا چکا ہے۔ بہت سے تلخ تجربے حاصل کر چکا ہے۔ ان تلخ تجربوں کے ساتھ پریم چند گہری گھاٹیوں میں بھی اترے ہیں، اپنی شخصیت اور اپنے ذہن کے کھنڈر میں بھی سفر کرتے رہے ہیں۔ ان کے جذباتی فیصلے اسی کھنڈر میں ہوتے ہیں۔ پریم چند کے تجربے ایک حساس آدمی کے تجربے ہیں۔ ان کی ناکامیاں ایک آدمی کی ناکامیاں ہیں اور ان کی کمزوریاں ایک آدمی کی کمزوریاں ہیں۔ پریم چند کی شخصیت اپنے گھر بچوں کو گرفت میں لینے کی آرزوئیں بار بار بے قرار ہوتی ہے۔ ضبط اور تحمل سے وہ اس کے لئے ہمیشہ جدوجہد کرتے رہے۔ وہ اس زندگی پر قبضہ نہیں لگا سکتے تھے۔ اس لئے کہ وہ خود اس کے ایک جزو تھے۔ سماجی ذمہ داری اور تعمیری رویہ کا مطالعہ کیجئے تو ایک فن کار کی روحانی فکر کی پرچھائیاں نظر آئیں گی۔ ان کی خودی "عشق کی منزل تک جانا چاہتا ہے۔ پریم چند کو خطر پسندی عزیز ہے زندگی اور مسرت کی تلاش ہمیشہ کرتے رہے۔ تلخیوں کو ختم کرنے کی آرزو ہمیشہ رہی۔ ایک فن کار بن کر بھی انہوں نے وہی کرنا چاہا جو اپنے چھوٹے سے گھر میں کرنا چاہتے تھے۔ یہ گھر بڑا ہو کر سماج بن گیا۔ اسی گھر کو انہوں نے معاشرہ بنایا ہے اور اپنے جذبات اور اپنی آرزوئیں کو اس معاشرے میں رہنے والے ہر فرد میں جذب کر دیا ہے۔ گھر چھوٹا سماج تھا۔ معاشرہ بڑا سماج تھا۔ اس بڑے سماج کا اثر چھوٹے سماج پر تھا۔ انہوں نے اس بنیادی حقیقت کو پہچان لیا تھا۔ چونکہ ان کے سامنے ہندوستانی تہذیب و تمدن کے تمام روشن پہلو تھے، تمام تاب ناک روایات تھیں، تمام خوب صورت قدریں تھیں، اس لئے وہ بنیادی حقیقت کو جلد پہچان گئے۔ معاشرے کے تمام مسائل اور ان سے پیدا شدہ تضاد کو انہوں نے دیکھ لیا۔ وہ اس پورے معاشرے کو اسی طرح بدلتا چاہتے تھے جس طرح اپنے گھر کو بدلتا چاہتے تھے۔ چونکہ معاشرے کا المیہ شدید تھا۔ ان کے سامنے

سارے ہندوستان کے لوگ تھے۔ ہر طبقے کے کردار تھے۔ اس لئے انہوں نے اپنے انفرادی غم اور درد کو اس میں جذب کر دیا۔ یہ درد اور غم اس بڑے ایسے ہی کا ایک پہلو تھا اور وہ خود اس معاشرے میں سانس لینے والے آدمی تھے۔ اس لئے انہوں نے درد اور غم کے اس پھیلے ہوئے سمندر کو اپنی شخصیت کا ایک حصہ بنا لیا۔

معاشرتی مہجانات اور نظام زندگی کی قدروں کو دیکھ کر ان کی آرزو مندی میں اور شدت پیدا ہو گئی۔ تلخیوں کو شکست دینے کے لئے اور تلخیاں پیدا کیں۔ جذبات کی آسودگی کے لئے تخلیقی کرداروں کی بھی روشنی لی، آئیڈیل اور ٹائپ کردار تراشے۔ انہوں نے اپنے رومانی ذہن کو اساطیری اور فوق الفطرتی کرداروں کے قریب نہیں کیا۔ حالانکہ جذبات کی آسودگی کا یہ بھی ایک رومانی طریقہ ہے۔ انہوں نے عہد جدید سے اپنا رشتہ استوار کیا۔ ان کے یہاں جزائی خطابت، کسانوں سے محبت، حیث الوطنی کا جذبہ، زندگی کی اعلیٰ قدروں کا احساس، آزادی کی تحریک سے وابستگی کا خیال — یہ سب کچھ اسی جذبہ اور اسی رشتے سے پیدا ہوا ہے۔ معاشرتی اور تاریخی لہروں نے اس جذبے کو اچھی طرح نمایاں کر دیا ہے۔ پریم چند کے فن میں کسانوں کی ذہنی حالت، متوسط طبقہ کی زندگی، معاشی استحصال، جذبہ قومی، بیرونی اقتدار کے خلاف قومی جدوجہد، ظلم کے خلاف آواز، ناقص سملج کی مذمت، ہندو مسلم اتحاد، کسانوں اور زمین داروں کی مفاہمت، گاؤں کی زندگی کی پیش کش، واقعات کے تاریخی دھاروں پر نظر، — اور اس قسم کی تمام باتوں میں ان کے اس ذہن کو دیکھئے جس نے عہد جدید سے اپنا رشتہ استوار کیا ہے اور پورے معاشرے کے غم کو اپنے مزاج اور شعور سے جذب کیا ہے۔ پریم چند کا ذہن مضطرب ہے۔ اس ذہن کی پہچان، اضطراب، تپش، بے چینی اور سیاسیت سے ہوتی ہے۔ یہ رومانی ذہن بھی زمین داروں اور کسانوں میں مفاہمت کرتا ہے اور کبھی گاندھی ازم سے تشنگی بھگنے کی کوشش کرتا ہے۔ کبھی گاندھی ازم سے گریز کرتا ہے اور اس کے مقابلے میں "کومی" کو زیادہ عزیز رکھتا ہے۔ یہ ذہن کبھی فرائیڈ ازم (مس پیا، دو سکھیاں، "باز یافت" کی نفسیاتی حقیقتیں) کے قریب جاتا ہے اور جب وہاں سکون نہیں ملتا تو کسی فلسفے کی تائید کے بغیر انسانی اقدار کو سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔ ایک نئی زندگی کی تلاش فن کار کو "منگل سوتر" کے موضوع تک لے جاتی ہے۔ نئی زندگی کے لئے یہ ذہن بغاوت بھی کرتا ہے اور ماورائیت میں پناہ بھی ڈھونڈتا ہے۔

جب بھی ہندوستان کی سیاست کمزور ہوئی ہے، ہندوستانی رہنما خاموش اور مایوس ہوئے ہیں۔ کافول پر نئے نئے ٹیکس لگائے گئے ہیں۔ گاؤں کی زندگی اداس اور مضحل ہوئی ہے۔ ترقی پسند قوتیں سرور ہوئی ہیں۔ رسول نافرمانی اور اس قسم کی دوسری تحریکیں کمزور ہوئی ہیں۔ پریم چند تھلائے ہیں۔ ان کے قلم میں تیزی آئی ہے۔ یہ اس لئے کہ ان کے شعور میں پرانے ہندوستان کی اعلیٰ اور نفیس قدروں موجود تھیں اور مستقبل کے ہندوستان کی ایک خوب صورت تصویر ذہن میں رچی بسی تھی۔ انہوں نے ایک بڑے فن کار کی طرح خواب دیکھے تھے۔ خوابوں کو عزیز رکھا تھا۔ اپنے ذہن کی تصویر اور اپنے ذہن کے خاکے سے محبت کی تھی۔ انہوں نے دیکھا تھا کہ ہندوستانی زندگی کے ہر شعبہ پر انگریزوں کے اثرات بڑھتے جا رہے ہیں۔ انگریزوں نے ملک کی معاشی زندگی کی بنیاد کو کمزور کر کے اپنی فوج کی نئی تشکیل کی ہے۔ ہر طبقہ کی زندگی اُجڑ رہی ہے۔ متوسط طبقہ اور نچلے طبقے میں ہر جگہ دیرانی ہی دیرانی ہے۔ پریم چند نے اس تاریکی میں بنگال کی طرف سے آتی ہوئی روشنی دیکھی۔ راجہ رام موہن رائے، کیشپ چندر سین، رابندر ناتھ ٹیگور اور دوسرے معلم، سیاست دانوں اور فن کاروں کے خیالات کا دلچسپی سے مطالعہ کیا۔ انہوں نے سنجیدگی سے غور کیا کہ ان معلموں اور فن کاروں کے خیالات کی اہمیت کیا ہے۔ ہندوستانی معاشرت پر ان کی تحریکوں کے کیا اثرات ہو رہے ہیں اور کیا ہو سکتے ہیں۔ عورتوں اور لڑکیوں کی تعلیم کا مسئلہ بھی ان کے نزدیک کم اہم نہیں تھا۔ وہ جانتے تھے کہ معاشرتی اور تمدنی قدروں کا تسلسل اُسی وقت قائم رہے گا جب ہندوستان کی عورتیں اور ہندوستان کی لڑکیاں بھی تعلیم یافتہ ہوں گی۔ سوامی ویکانند، مسر سید احمد خان، سید احمد بریلوی رح — ان تمام معلم رہنماؤں نے پوری قوم میں ایک نئی روح پھونک دی۔ پریم چند ایک طرف گاندھی جی اور دوسرے سیاسی رہنماؤں کی فکر سے متاثر ہو رہے تھے اور دوسری طرف ان معلموں کی تحریکوں سے گہرے اثرات قبول کر رہے تھے۔ انہوں نے فرسودہ رسم و رواج کی مخالفت کی۔ اس لئے کہ اس سے کئی نسلیں تباہ ہو چکی تھیں اور نئی نسل تباہ ہو رہی تھی۔ گاؤں اور دیہات میں فرسودہ رسم و رواج اور توہم پرستی نے معاشی اور اخلاقی زندگی کو ویران کر دیا تھا۔ گاؤں کی زندگی میں کافول کو ٹوٹنے والوں کی ایک ٹولی نہ تھی، بہت سی ٹولیاں تھیں۔ زمین دار، تحصیل دار، پٹواری، نکھیا یہ سب دیہی نظام کو درہم برہم کر رہے تھے۔ ٹیکس اور لگان نے کافول کی کمر توڑ دی تھی۔ کافول پر جو مظالم ہوئے، اُن کی تو ایک دردناک داستان ہے۔ گاؤں اور دیہات میں مفلسی تھی اور شہروں اور قصبوں

میں انگریزوں کا بازار گرم تھا۔ ویسی صنعتوں کا زوال ہو رہا تھا۔ شہر کے لوگ بھی گاؤں کی زندگی اور زراعت کو اپنا سہارا بنانے لگے تھے۔ پریم چند کے ہندوستان کے اس گاؤں کا تصور کیجئے جو تعلیم یافتہ نہیں ہے مفلس ہے، فرسودہ رسم و رواج میں بڑی طرح الجھا ہوا ہے۔ جس کی محنت انگریزوں کی نئی فوجی تنظیم کے کام آ رہی ہے۔ جہاں زمین دار، تحصیل دار، پٹواری اور مکھیا اپنے اپنے طور پر کسانوں کو لوٹ رہے ہیں۔ سیلاب آ رہے ہیں۔ ٹڈیاں آ رہی ہیں۔ کسان قرض لے رہے ہیں، فصلیں سڑا رہی ہیں۔ پریم چند نے ہندوستان کے گاؤں کو دیکھا، اُس گاؤں کو، جہاں ہندوستان کی نوے فی صدی آبادی تھی۔۔۔ اس طرح انہوں نے پورے ہندوستان کو دیکھ لیا۔ ایک بڑے فن کار کی طرح انہوں نے اس ناسور کو اپنی روح کا ناسور بنالیا تھا۔ اُن کا رومانی ذہن مضطرب ہو گیا۔ اُن کی سیما بیت بڑھ گئی۔ انہوں نے اچھوتوں کے طبقہ کو بھی دیکھا۔ مذہب اور ذات پات کے نام پر تباہ و برباد ہونے والے طبقوں کا جائزہ لیا۔ اور اُن تمام حقائق کا مطالعہ روایتوں اور اعلیٰ تمدنی اقدار اور مشرقی اور مغربی قدروں کے تصادم کے پس منظر میں کیا۔ معاشرتی قدروں اور سماجی حقائق کا مطالعہ سطحی نہیں تھا بہت گہرا تھا۔ وہ اُن قدروں اور اُن حقائق کے قریب اپنے مخصوص نرجمان کے ساتھ گئے تھے۔ انہوں نے اپنے جذبات میں ان تمام حقیقتوں اور قدروں کو شامل کر لیا اور اس طرح تمام قدروں کا تصادم اندرونی طور پر ہوتا رہا۔ اُن کی شخصیت اور ان کے ذہن میں یہ ہندوستان جذب ہو گیا۔ اس کے باوجود وہ نفسیاتی الجھنوں کے شکار نہ ہوئے۔ انہوں نے بڑے کرداروں میں بھی اچھے جذبات کو پہچاننے کی کوشش کی۔ وہ ایک فن کار تھے، اس لئے انہیں آدمی پر اعتماد تھا۔ وہ جانتے تھے کہ معاشرے کا اثر آدمی پر ہوتا ہے، آدمی برا نہیں ہوتا۔ ان کے ناولوں اور ان کی کہانیوں میں جہاں ہر طبقہ کے افراد اپنے مخصوص جذبات اور خیالات کے ساتھ ملتے ہیں وہاں وہ آدمی بھی ملتے ہیں جو بلا ہر بہت بڑے نظر آتے ہیں لیکن وہ بڑے نہیں ہوتے!

پریم چند ایک بڑے افسانہ نگار ہیں، ایک بڑے ناول نگار نہیں ہیں۔ وہ افسانے کے فن کار ہیں، حیرت یہ ہے کہ پریم چند کا نام جب بھی ذہن میں آتا ہے، ان کے ناولوں کے کردار سامنے آنے لگتے ہیں۔ اس کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ پریم چند کے افسانوں کی اہمیت کا بھرپور احساس پیدا نہیں ہوا ہے اور ان کے افسانوں کی باریکیوں پر نظر نہیں گئی ہے۔ ان کے ناولوں میں وہی ہندوستان اور وہی گاؤں ملتا ہے جس کی تصویر ابھی ابھی ہم نے دیکھی ہے۔ عوام جودھ، طبقاتی مفاد، عدم تعاون، اردو، گاندھی سمجھوتہ

ثقافت منبر

آزادی کی تحریک اور دوسری باتوں کا ذکر کر کے ہم ان کے ناولوں کو اُونچا اُٹھانے کی کوشش کرتے ہیں۔ ہم یہ بھول جاتے ہیں کہ یہ خارجی حقیقتیں ہیں۔ آرٹ میں خارجی حقیقتوں کی صورت بدل جاتی ہے۔ ہمیں دراصل یہ دیکھنا چاہیے کہ پریم چند نے ایک فن کار کی طرح ان تمام خارجی حقائق اور ان تمام معاشرتی اقدار کو کتنے فن کارانہ طریقے سے پیش کیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان کے افسانوں میں جو فن کاری ہے وہ ان کے ناولوں میں نہیں ہے۔ ناولوں میں جذباتیت ہے، خارجی حقائق کا سپاٹ اور سیدھا سادہ بیان بھی ہے، میکالنی کردار بھی ہیں، تقریریں ہیں سیاسی اور معاشرتی قدروں کا شور ہے۔ افسانوں میں جذباتی اور تخیلی فکر ہے۔ یہی قدریں داخلی قدریں بن گئی ہیں۔ افسانوں میں نفسیاتی کردار اور نفسیاتی پیکر ملتے ہیں۔ ان کی حیثیت علامتوں کی ہو جاتی ہے۔ ان پیکروں اور ان کرداروں کا تجزیہ کیجئے تو تمام معاشرتی، تمدنی، سیاسی اور سماجی قدروں کا احساس ہو گا۔ یہ کردار ان قدروں سے گہرا رشتہ بھی رکھتے ہیں اور ان قدروں کے مکمل اشارے بھی ہیں۔

پریم چند نے داستانوں کی روایت کا گہرا اثر قبول کیا تھا، ان کے بعض کردار داستانوں کے کرداروں سے قریب ہیں۔ ان کا اسلوب بھی شروع میں داستانوں کے اسلوب سے متاثر ہے۔ ابتدائی تحریروں میں لکھنؤی داستانوں کا رنگ ملتا ہے۔ تفصیل اور واقعات کے پھیلاؤ کا وہی حال ہے، مڑ مڑ کر زبان بھی ملتی ہے۔ فضا نگاری، جزئیات نگاری اور تخیل نگاری میں داستانوں کی روایت کی خصوصیت ملتی ہے۔ کرداروں کی مثالیت اور ان کے غیر فطری عمل اور رد عمل میں داستانوں کا رنگ گہرا ہے۔ عبارت کی طوالت، تکلف اور تصنع، مبالغہ آمیزی، فوق الفطری واقعات اور کردار۔ ان تمام باتوں میں داستانیت ملتی ہے۔ ابتدائی قصوں اور ناولوں میں طلسمی ماحول ملتا ہے۔ کردار فوق الفطری نظر آتے ہیں۔ ”طلسم ہوش رُبا“، ”چہار درویش“ اور دوسری لکھنؤی اور دہلوی داستانوں کی روایت پھیلی ہوئی ہے۔ شرار، سرشار، رسوا اور رینالڈ کے ناولوں اور ان کے ترجموں کو بھی وہ پڑھ چکے تھے۔ یہ روایت بھی قابل غور ہے۔ ٹیگور، سرت چندر، بکرم چندر چیرجی اور طاسطانی کے تکنیکی معیار اور موضوعات سے بھی متاثر ہوئے تھے۔ ”اسرارِ معبد“ (پہلا ناول ۹) میں پریم چند کا رومانی ذہن پہلی بار سامنے آتا ہے۔ ان کی روایت انہیں کریم سماجی عقائد کی طرف لے آئی ہے۔ پریم چند نے مندروں کی پُر اسرار زندگی سے دلچسپی لی ہے۔ یہ ناول یقیناً نہایت ہی کمزور ناول ہے۔ اسے ناول کہنا بھی شاید مناسب نہ ہو اس لئے کہ سرشار کے فسانہ ”آزاد“ کی طرح اس کہانی کا بھی کوئی رخ نہیں ہے۔ جیسے جیسے باتیں ذہن شیرازہ

میں آتی گئی ہیں۔ وہ لکھتے گئے ہیں۔ عربیوں نے نگاری بھی ہے۔ ایک داستان گو کی طرح وہ بھی پلاٹ کی تشکیل و تعمیر کے قابل نہیں ہیں۔ مختلف کرداروں کے جذبات پر ان کی نظر ہے لیکن کہانی میں کوئی گہرائی اور پیچیدگی نہیں ہے۔ یہ ضرور ہے کہ اس قصے کے کردار سماجی زندگی کی نمائندگی کرتے ہیں اور پریم چند کی روح کا نامور ملتا ہے۔

داستانی روانہ "ہم خرا و ہم ثواب" "جلوہ ایشارہ" "بیوہ" "نرملہ" "پردہ مجازہ" "بانارسن" "چوگانِ ہستی" "میدانِ عمل" اور "غبن" میں بھی ہے۔ ان تمام ناولوں میں روانی اندازِ فکر موجود ہے۔ کرداروں کے جذبات کا پیکر بنانا ان کی انفرادی خصوصیات سے دلچسپی لینا، واقعہ سے تجسس اور بے چینی کو بڑھانے کی کوشش، افراد کی جذباتی پیچیدگیوں کو سمجھانے کی کوشش، جذباتی کش مکش اور اضطراب کی تصویر کشی۔ یہ باتیں متاثر کرتی ہیں۔ ان تمام ناولوں میں متعلقہ زندگی اور معاشرتی قدروں کا گہرا احساس ملتا ہے۔ کرداروں کی ذہنیت متاثر کرتی ہے۔ طبقاتی زندگی کے نشیب و فراز ملتے ہیں۔

"ہم خرا و ہم ثواب" میں اگر سماجی خیالات اور مندروں کے فحاشے اہمیت رکھتے ہیں۔ لیکن تخلیقی عمل اور فن کار کے تخلیقی فکر کی اہمیت کا احساس اس وقت ہو گا جب ہم قدامت پسندی اور جدت پسندی کی کش مکش میں فن کار کے جذبات کے مختلف رنگوں کو پہچاننے کی کوشش کریں گے۔ پریمیا کی خاموش محبت اور دان ناتھ کی رقابت پر غور کریں گے۔ "جلوہ ایشارہ" میں جو اصطلاحی نقطہ نظر ہے اسے کون نہیں جانتا۔ لیکن سوچنا یہ ہے کہ ہم صرف اس اصطلاحی نقطہ نظر کو سمجھ کر اس ناول کے اندرونی حسن کو پہچان لیں گے یا ظاہر ہے بے میل شادی کا مسئلہ ہے، بہت اہم خارجی مسئلہ ہے لیکن اس ناول کی خوبی یہ نہیں ہے کہ اس میں اصطلاحی مفہوم ہے اور پریم چند کا اصطلاحی نقطہ نظر کام کر رہا ہے۔ اس ناول کی خوبی بیوہ کے المیہ میں پوشیدہ ہے، کرداروں کی جذباتی کش مکش اور جذباتی ہیجان میں ہے۔ کرداروں کی نفسیاتی کیفیتوں کو سمجھنے کی کوشش کی جائے اور تمام نفسیاتی مسئلے سامنے رکھے جائیں، پھر اس ناول کا حسن ہاتھ آئے گا۔ ہندوستانی معاشرت کے المیہ ناک پہلوؤں کو دیکھتے ہوئے پریم چند نے بیوہ کے المیہ کو بھی دیکھا ہے۔ اصطلاحی نقطہ نظر کے تجزیہ سے زیادہ اردو اور ہندی کے ثقافتوں کو بیوہ کے المیہ اور کرداروں کے جذبات کا تجزیہ کرنا چاہیے۔ اسی المیہ اور ان ہی جذباتوں میں ہندوستانی پوشیدہ ہے۔ "بیوہ" ("ہم خرا و ہم ثواب" کی ترقی یافتہ صورت) میں اہمیت دان ناتھ اور پریمیا کی محبت کا مسئلہ دلچسپ اور کسی قدر پیچیدہ ہے۔ کچھ حضرات یہ کہتے ہیں کہ ثقافت بنر

اس ناول کی اہمیت یہ ہے کہ اس میں زمانے کی زندگی اور حقیقتیں پیش ہوئی ہیں۔ کسی بھی ناول کی بڑائی محض اس بات میں نہیں ہے کہ اس میں عہد اور وقت کی حقیقتیں کسی نہ کسی صورت میں نمایاں ہوئی ہیں۔ ”میوہ“ میں قدیم اور جدید قدروں کے تصادم کا مطالعہ کرتے ہوئے جذبات کے تصادم کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ اس لئے کہ اس کے پلاٹ کی بنیادی خصوصیت جذبول کا تصادم ہے۔ ہر جذبے کی پہچان اور اس کے رنگوں اور بدلتی ہوئی کیفیتوں کو سمجھنا ضروری ہے۔ مذہب، رسم و رواج، معیشت، اور معاشرت تو پس منظر میں اہمیت رکھتی ہیں۔ پس منظر ہی کو سب کچھ سمجھ لینا تنقید کا کام نہیں ہے۔ اہمیت رائے، پریم چند کا آئیڈیل کردار ہے۔ اس ناول کا وہ ٹائپ کردار بنا ہے۔ اس کا ذہن قابل مطالعہ ہے۔ اس ذہن میں بہت کچھ ہے۔ الم ناک واقعات ہیں (بیوی اور بچے کی موت) قدروں کا تصادم ہے۔ گہری سنجیدگی ہے اہمیت رائے جذبات کا پیکر ہے لیکن جذبات اس پر غالب نہیں آتے۔ پریم سے شادی نہ کرنے کا فیصلہ اس کا ذہن ہی کرتا ہے۔ اپنے دوست کی گہری اور پاکیزہ محبت کا اندازہ کرتے ہوئے کہتا ہے :

”میں تقدیر کی کٹی چوٹیں سہہ چکا ہوں، ایک چوٹ اور بھی سہہ سکتا ہوں۔“

پریم کی نفسیاتی کش مکش بھی قابل غور ہے۔ وہ عورت کے رُپ میں ملتی ہے۔ دیوہی نہیں رہتی۔ پورنا میوہ ہے۔ ایک المیہ کردار ہے۔ شوہر کی موت کے بعد اس کی اندرونی دیرانی کا احساس ہوتا ہے۔ کلا پرشاد کی باتیں سن کر جب وہ بے قرار نظر آتی ہے تو ہمیں ایک عورت کی بنیادی خوبیاں اور کمزوریاں نظر آتی ہیں۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ان ناولوں کے کرداروں کا فطری ارتقا نہیں ہوتا، اصلاحی نقطہ نظر حاوی نظر آتا ہے۔ طویل مکالمے پریشان کرتے ہیں۔ مکالموں میں تصنع اور ڈرامائیت، فطری کیفیتوں کو ابھرنے نہیں دیتی۔ سنسنی خیز واقعات ملتے ہیں۔ پستول چلتے ہیں، فرار بھی حاصل کیا جاتا ہے۔ جاسوسی ناولوں کی باتیں بھی موجود ہیں۔ کردار کھلونے نظر آتے ہیں۔ پریم چند جب چلتے ہیں، فطری اور داخلی تبدیلی دکھاتے ہیں اور اس کے لئے کوئی پس منظر نہیں ہوتا۔ اس مقام پر پریم چند کی اندرونی کیفیتوں کو سمجھا جا سکتا ہے۔ وہ اپنے خوابوں کی تعبیر دیکھنا چاہتے تھے۔ اس طرح دیکھتے تو محسوس ہوگا کہ پریم چند نے جذبات اور تخیل کی دنیا میں اپنے خوابوں کو حقیقت میں تبدیل کر لیا تھا۔ ان ناولوں میں (اور بھی بہت سی) کمزوریاں ہیں۔ پریم چند کے ناول ٹیکنیک اور موضوعات کے اعتبار سے تاریخی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان کے ناولوں میں عہد کی زندگی اور زمانے کی حقیقتیں سب کچھ ہیں۔ لیکن ضرورت اس کی ہے کہ ان کے تخلیقی

شعور کی پہچان کی جائے اور جو ادبی اور فنی قدریں رکھیں، ان کا تجزیہ کیا جائے۔ اُن کی عظمت ان ہی قدروں کی پیش کش میں پوشیدہ ہے۔ ان ہی قدروں میں ہندوستانی تہذیب و تمدن کے نقوش ہیں، ان ہی قدروں سے پریم چند کا آرٹ معاشرتی اور تمدنی قدروں کا گہوارہ بنا ہے۔

”بازارِ حسن“ کا مطالعہ کرتے ہوئے ہم عموماً ملک کی سیاسی زندگی کا تجزیہ کرنے لگتے ہیں۔ ملک کی سیاسی زندگی تو پس منظر میں ہے۔ اس زندگی کی قدریں جذباتی قدروں سے کس طرح ہم آمنگ ہوئی ہیں، دراصل ہمیں اس کا تجزیہ کرنا چاہیئے۔ کوئی وجہ نہیں، ہم تقسیم بنگال کی تحریک کا تجزیہ کریں۔ اور اس ناول کے اہم کردار سمن کے جذبات، احساسات اور اس کی بنیادی جبلتوں کا مطالعہ نہ کریں۔ تلک، گوگلے اور آرکیندو گھوش کی جدوجہد اور اصلاح پسندی کے جذبے کو دیکھیں اور سمن کے مزاج کو سمجھنے کی کوشش نہ کریں۔ سمن کا کردار ایک بیوہ کے ذہنی تصادم کو سامنے لاتا ہے اس ذہنی تصادم کے پیچھے پورا معاشرہ ہے۔ اس ناول میں سمن کے تلخ حقیقتیں نفسیاتی اور جذباتی پیچیدگیوں کی صورت میں نمایاں ہوئی ہیں اور ان ہی پیچیدگیوں کو سمجھنا بڑی بات ہے۔ پریم چند کی حقیقت پسندی وہاں نہیں ہے جہاں وہ میونسپلٹی کی سیاست، جہیز کے لئے قرض اور اصلاحی تحریکوں کی تصویر کشی کرتے ہیں۔ ان کی حقیقت پسندی کا مطالعہ کرداروں کے عمل اور ردِ عمل اور ان کے مزاج اور ان کی شخصیتوں سے ہوگا اور اسی مطالعہ سے ہم فن کار کے مزاج اور ذہن کو سمجھ سکتے ہیں۔ سمن کی خود پسندی پر ہم غور نہیں کرتے، حالانکہ اس ناول کا حسن اسی میں پوشیدہ ہے۔ غور کرنے کی بات ہے کہ ایک ادبی کارنامے میں میونسپلٹی کی سیاست زیادہ اہمیت رکھتی ہے یا کسی کردار کی خود پسند طبیعت۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس ناول میں بھی پریم چند کا اصلاحی نقطہ نظر حاوی ہے اور اس نقطہ نظر کی وجہ سے بہت سی فنی اور ادبی، جمالیاتی اور روحانی قدریں ٹوٹ گئی ہیں یا ابھرنے سے رہ گئی ہیں۔ اس ناول میں ہندوستانی عورت کی مظلومی کو دیکھنے سے زیادہ اس مظلومی کی فن کارانہ پیش کش کو دیکھئے۔ المیہ کے اندرونی حسن کو تلاش کیجئے۔ شوہر کے ساتھ دو سال گزارنے کے بعد بھی سمن بے قرار ہے۔ اس جبلتی اور نفسیاتی حقیقت کو کسی لمحہ نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ پوری کہانی کی بنیاد یہی بے قراری ہے۔ مرکزی کردار کی تعمیر میں فن کارانہ شعور کو کس قدر دخل ہے، اس کا اندازہ پورے ناول کے مطالعہ سے ہوتا ہے۔ سمن بچپن سے شریہ نفاست پسند اور شوخ نظر آتی ہے۔ اس سے کون انکار کرتا ہے کہ اس کی فطرت میں جو تلخی اور شدت ہے، وہ ماحول ثقافت نمبر

کی دین ہے۔ لیکن جو کچھ اس کی فطرت میں ہے اُس سے عورت کی نفسیات کو سمجھنا تو چاہیے۔ وہ ماحول سے ٹکراتی ہے اور اس ٹکراؤ اور تصادم میں اس کے کردار کی خصوصیتیں اُجاگر ہوتی ہیں۔ وہ سمجھتے نہیں کر سکتی۔ یہی اس کا المیہ ہے۔ پریم چند نے ماحول اور معاشرت کی قدروں کے ساتھ ادبی قدروں اور نفسیاتی قدروں کو بھی اُجاگر کیا ہے۔ سمن کی خود داری، خود بینی، خود نمائی، شرارت، شوخی اور گریز کے عمل اور اس کی جدوجہد میں اس ناول کا تمام حسن ہے۔ جب پریم چند اُسے سیوا دھرم کا راستہ دکھاتے ہیں تو ان کی رومانیت اصلاحی مقصد سے دب جاتی ہے اور اس حقیقت کا بھی احساس ہوتا ہے کہ وہ ہندوستان کی معاشرتی الجھنوں اور معاشرتی مسائل کو کس طرح سلجھانا چاہتے تھے۔ وہ شعوری طور پر اس کردار کو یہ راستہ دکھانا چاہتے تھے اور اس حقیقت سے بے خبر تھے کہ فنی قدریں مجروح ہو رہی ہیں۔ اس ناول میں کرشن چندر کا کردار بھی اہم ہے۔ اس کا ایک نفسیاتی مطالعہ ملتا ہے۔ پریم چند جب ایک ماہر اخلاق بن گئے ہیں تو وہ فن کار باقی نہیں رہے ہیں۔ سمن کے کردار کی اٹھان میں آزاد پسند طبیعت اور خود پسندی کو نظر انداز نہ کیجئے۔ اُس کی زندگی کا پہلا المیہ اس کی شادی ہے۔ اس الم ناک تجربے کے بعد ذہن اور ماحول کا تصادم شروع ہوتا ہے۔ کش مکش کی ابتدا ہوتی ہے۔ یہ شادی اس کی آزاد پسند اور خود پسند طبیعت اور اس کے آزاد ذہن کے لئے لوہے کی سخت زنجیر سے کم نہیں ہے۔ وہ عملی زندگی میں شکست کھا جاتی ہے اور ذہنی دباؤ سے تپلا جاتی ہے۔ وہ شکست کھانا نہیں چاہتی۔ بھولتی بائی کی زندگی میں اسے کشش محسوس ہوتی ہے۔ اس آزاد زندگی کا تصور کر کے اسے نفسیاتی سکون ملتا ہے اور وہ اس شادی کا جواب بازاری زندگی میں سانس لے کر دیتی ہے۔ یہ اس کردار کا دوسرا المیہ ہے۔ ناول کا ارتقا ہوتا ہے اور ہم ذہن اور ماحول کی کش مکش کو سمجھنے لگتے ہیں۔ ادبی قدروں کا بھی گہرا احساس ہوتا ہے۔ پریم چند کی فن کاری کی خوبیاں سامنے آتی ہیں۔ لیکن ہوتا یہ ہے کہ پھر اصلاحی نقطہ نظر حاوی ہو جاتا ہے۔ ادبی عناصر اور فنی قدروں سے زیادہ اصلاحی عناصر اور اصلاحی قدریں اہمیت حاصل کر لیتی ہیں۔ پدم سنگھ اور بٹھل داس کے کردار اور ودھو اکشرم اور شوہر کی ملاقات — یہ سب بل کر مرکزی کہانی اور مرکزی کردار کو توڑ دیتے ہیں۔ شائنا کی شادی کا مسئلہ بھی ناول میں کوئی حرارت پیدا نہیں کرتا۔ حالانکہ ایک تیسرا المیہ سامنے آتا ہے۔ بازاری عورت کی بہن سے شادی کرنے کا مسئلہ یقیناً اہم ہے اور اس ناول میں اس معاشرتی مسئلے کو معلوم نہیں، کتنی نفسیاتی کیفیتوں اور پیچیدگیوں کے ساتھ نمایاں

کیا جاسکتا تھا۔ پریم چند نے کوئی توجہ نہیں دی۔ اصلاحی نقطہ نظر حاوی ہو جاتا ہے اور کہانی ختم ہو جاتی ہے۔ آخر میں سدن میں میکا کی طور پر اندرونی تبدیلی دکھا کر کہانی کو سنبھالنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس کی فہمی تبدیلی کا اثر مرکزی کردار پر نہیں ہوتا۔ مرکزی کردار کا زوال تیزی سے ہوتا ہے۔ افسوس اس کا ہے کہ مرکزی کردار کے زوال سے المیہ کا حسن نمایاں نہیں ہوتا۔ اصلاحی قدیں سامنے آکر پھیل جاتی ہیں، حکیم شہرت علی، ڈاکٹر شیاما چرن، قتیح علی، سیٹھ جمن لال اور دوسرے کردار میکا کی طور پر اُبھارے گئے ہیں۔ ان کے عمل اور ردِ عمل کا اثر مرکزی کردار پر نہیں ہوتا اور نہ سمجھنے کے کردار سے ان کرداروں کا کوئی گہرا رشتہ ہے۔

اس ناول کے پلاٹ میں کوئی پیچیدگی نہیں ہے۔ پس منظر کی اہمیت بہت ہے۔ پس منظر میں ملک کے سماجی حالات اور اخلاقی اور اقتصادی پہلوؤں کو پیش کیا گیا ہے۔ سمن ایک سماج کی علامت ہے اور اس سماج کے تاریک پہلو پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ طبقاتی مسائل اُبھرتے ہیں اور متاثر کرتے ہیں۔ مکالمے فطری ہیں اور جذبات اور خیالات کو نمایاں کرتے ہیں۔ شائستا اور سدن کا کہانی بھی ساتھ ساتھ چلتی ہے اور جو جھل نہیں بنتی۔ غیر ضروری باتوں کی تفصیل سے ناول کا حسن زائل ہو گیا ہے۔ ناول کے آخری حصے میں چونکہ اصلاحی نقطہ نظر حاوی ہے اس لئے اسلوب بھی جذباتی ہو گیا ہے اور اکثر مقامات پر ایک بڑے فن کار کا اسلوب نہیں ملتا۔ پریم چند کی فلسفیانہ تقریریں متاثر نہیں کرتیں۔ سوا سدن کی راہ دکھاتے ہوئے ان کا اسلوب نہایت ہی سلیبی ہو گیا ہے۔ وہ جن اقتصادی اور معاشرتی عناصر کا ذکر کرتے ہیں ان کا تجزیہ نہیں کرتے۔ ایک لیڈر کی طرح راستہ بتاتے ہیں۔ طوائفوں کا مسئلہ چٹکی بجا کر حل کر دیتے ہیں۔ — حل یہ ہے کہ ہر طوائف کو دھوا آشرم یا سیوا سدن بھیج دیا جائے۔ آخری حصے میں اگر انہوں نے جنسی اور نفسیاتی حقیقتوں اور معاشرتی اور معاشی پیچیدگیوں پر غور کیا ہوتا تو یہ ناول یقیناً ایک بڑا کارنامہ ہوتا۔ سمن کو دھوا آشرم بھیج کر انہوں نے نفسیاتی پیچیدگیوں اور معاشرتی اور معاشی مسائل کو نظر انداز کر دیا ہے۔ سمن کے کردار میں ایسی خصوصیات موجود تھیں جن سے وہ کام لے سکتے تھے۔ ناول کے پلاٹ میں بھی کم لچک نہیں تھی۔

پریم چند کے ناولوں کی تکنیکی خامیوں کو الگ رکھیے اور ہندوستانی تمدن اور مشرقی معاشرت کے قدروں پر نظر رکھیے تو ان کے ناولوں میں خیال اور فکر کی ایک دُنیا لے گی۔ کمزور عناصر کو وہ کس طرح ثقافت نمبر

دیکھتے ہیں اور ان کے لئے کس قسم کا حل دریافت کرتے ہیں، بنیادی مسائل پر ان کی نظر کیسی ہے۔ روایتی اور نئی قدروں کی کش مکش میں ان کے ذہن کی کش مکش کو دیکھا جاسکتا ہے۔ انہوں نے زندگی اور نظام زندگی کے دکھ اور درد کو اپنی شخصیت کا دکھ اور درد بنالیا ہے۔ پریم چند نے جن بنیادی مسائل کو اُبھارا ہے وہ بہت اہم مسائل ہیں اور تحقیقی طور پر انہوں نے ان مسائل کو گرفت میں لینے اور انہیں شکست دینے کی کوشش کی ہے۔

اس ناول کے ساتھ میں ”نرملہ“ کا ذکر کرنا چاہتا ہوں۔ ”نرملہ“ میں موضوع کا المیہ متاثر کرتا ہے۔ پریم چند کی رومانیت اور ان کی فکر اس ناول کی ٹریجڈی میں نمایاں ہے۔ اردو اور ہندی کے نقادوں نے کہا ہے کہ پریم چند نے اس ناول میں عام سیاسی اور اجتماعی مسائل سے گریز کیا ہے۔ میرے نزدیک یہی بات اہم ہے۔ اس لئے کہ اسی گریز میں ان کی رومانیت کا، جو نئی اور پرانی قدروں کے تصادم سے پیدا ہوئی ہے، اظہار ہوا ہے۔ یہاں کسانوں کی بغاوت اور سماجی، سیاسی اور اقتصادی مسائل پر مستحکم اور کرداروں کی تقریریں نہیں ہیں۔ عمل کے سانچے میں ڈھلے ہوئے کردار نہیں ہیں۔ انقلاب کی آواز نہیں ہے، یہ مختصر ناول ہے، لیکن مکمل ہے۔ تخلیقی شعور کی کار فرمائی ہے۔ ایک عام خارجی مسئلہ جسے جذبات کی روشنی میں اور احساسات کے مختلف رنگوں میں پیش کیا گیا ہے۔ کرداروں اور خصوصاً طوطا رام اور نرملہ کے ذہنی تصادم اور کش مکش سے المیہ پیدا ہوتا ہے۔ نیکی اور بدی کا ٹکراؤ نہیں ہے بلکہ دو گوشت پوست کے پیکروں کا تصادم ہے۔ جہاں یہ محسوس ہوتا ہے کہ دونوں اپنی جگہ پر مجبور ہیں۔ اس ناول میں زندگی کے المیہ احساس پر غور کرنا چاہیے۔ پریم چند نے المیہ کو سماجی عمل کی صورت میں دیکھنے کی کوشش کی ہے اور یہی اس ناول کا سب سے بڑی بات ہے۔ انہوں نے ماحول کے ایک خاص پہلو اور نفسیات کے ایک خاص رخ سے پردہ ہٹایا ہے۔ معاشرت کے یہ عناصر بھی قابل غور ہیں۔ تمدن اور معاشرت صرف خارجی زندگی کا نام نہیں ہے، داخلی زندگی کا بھی نام ہے۔ پریم چند نے ہندوستانی معاشرت اور ہندوستانی تمدن کو باہر سے بھی دیکھا ہے اور اندر سے بھی دیکھا ہے۔ اس ناول میں طوطا رام چالیس سال زندگی کی طویل راہوں پر چل چکا ہے اور نرملہ کی عمر صرف پندرہ سال ہے۔ دونوں جب بیرونِ ساتھی بن جاتے ہیں تو جذباتی المیہ شروع ہوتا ہے۔ پریم چند نے کرداروں کے ذہن سے دلچسپی لی ہے اور نفسیاتی کیفیتوں کو اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے۔ طوطا رام، نرملہ، ڈاکٹر بھون موہن سہنا، فسارام، سب اپنی نفسیاتی کیفیات کے ساتھ سامنے آتے ہیں۔ ہندی کے ایک نقاد پریم نارائن ٹنڈن نے جب اس ناول پر تنقید کی تو وہ اسے معاشرتی شیرازہ

ناول سے زیادہ نہیں کہہ سکے۔ دونوں کرداروں کا کشتہ بھیانک باپ نظر آیا۔ سماجی مقاصد کو اس طرح ظاہر کر کے مطمئن ہو گئے۔ کون سا ناول معاشرتی نہیں ہوتا؟ ہر ناول معاشرتی ہوتا ہے۔ ہم یہ سوچتے ہیں کہ اس ناول کی اہمیت کیا ہے؟ ادبی عناصر کیسے ہیں؟ تکنیکی خوبیاں اور خامیاں کیا ہیں؟ اپنی معاشرت اور اپنے قدن کا کون سا پہلو ابھرا ہے؟ داخلی معاشرت کے نقوش اور بیجا بات کیسے ہیں؟ پریم چند کے ایک محقق ڈاکٹر قمر رئیس چرچہ ہر ناول میں اجتماعی زندگی کے اہم مسائل ڈھونڈتے ہیں اور اس ناول میں انہیں "اہم مسائل اور فلسفیانہ گہرائی" کا پتہ نہیں چلتا۔ اس لئے اسے فوری اعتبار سے ایک ہلکا پھلکا اصلاحی ناول کہہ دیتے ہیں۔ ڈاکٹر قمر رئیس کا تجزیہ بھی دلچسپ ہے۔ انہوں نے "نرملہ" میں سیاسی اور اجتماعی مسائل سے پریم چند کے گزینے کا سبب یہ بتایا ہے کہ "ملک کی سیاسی فضا اور سیاسی تحریکوں پر مجبور تھا۔ فروری ۱۹۲۲ء میں مہاتما گاندھی نے ملک کی تمام سیاسی سرگرمیوں کو غیر معیّن مدت کے لئے ملتوی کر دیا تھا۔ عدم تعاون، ستیہ اگروہ اور بائیکاٹ کی تحریک نے ہندوستان بھر کے دلوں میں سوراخ حاصل کرنے کی جڑ مٹک پیدا کر دی تھی وہ اس فیصلہ کے نتیجے میں دیکھتے ہی دیکھتے مردہ ہو گئی ہزاروں سیاسی کارکن اور قومی رہنما جیل کی آہنی دیواروں میں قید تھے اور جو باہر تھے، ان پر حکومت کی کڑی نگرانی تھی۔ پولیس اور فوج کے پہرے تھے۔ سرفروشانہ جدوجہد کے بعد ہندوستان کی فضا پر ایک بھیانک خاموشی، ایویسی اور در ماندگی طاری تھی۔ پڑھے لکھے افراد بھی ایک ذہنی تعطل کے شکار تھے۔ سیاسی آزادی کا کوئی واضح تصور یا مطمح نظر ان کے سامنے نہیں تھا۔ یہ صورت حال انہیں پھر انفرادیت کے خول میں لئے جا رہی تھی۔ ان حالات میں پریم چند نے بھی چند معاشرتی مسائل کو اپنا کر ملک کے سیاسی امور پر سوچنے سے گریز کیا۔"

[پریم چند بحیثیت ناول نگار۔ صفحہ ۲۵۲]

ڈاکٹر قمر رئیس کو چونکہ دوسرے ناولوں میں ان ہی مسائل کو ڈھونڈنا تھا، اس لئے وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ "اگرچہ یہ بڑی حد تک عارضی تھا۔"

"پریم چند نے جس زمانہ میں یہ ناول لکھا ہے وہ انتہائی پریشانی اور بے اطمینانی کی زندگی گزار رہے تھے۔" (ص ۲۵۱)

"سرکاری ملازمت سے مستعفی ہو کر وہ ایک مستقل ذریعہ معاش سے محروم ہو گئے تھے۔"

"معاشرتی دقتوں کے ساتھ ساتھ اسی زمانہ میں بحیس کامرض بھی زور پکڑ گیا۔"

ثقافت نمبر

ظاہر ہے ان حالات میں وہ "نرملہ" ہی لکھتے۔ اس لئے کہ بقول محقق کے "اس آشفہ سامانی کے دور میں انہیں وہ سکون و اطمینان میسر نہ ہو گا جو بڑے پیمانہ پر انہیں کسی سنجیدہ تخلیقی کارنامہ کی تکمیل پر اُکاتا۔"

حالانکہ یہی وہ زمانہ ہے جب پریم چند نے اپنے کئی شاہکار افسانے تخلیق کئے۔ فاضل محقق کہتے ہیں۔ "یہی وجہ ہے کہ وہ اس زمانہ میں زیادہ تر مختصر افسانہ لکھتے رہے۔"

ایسا لگتا ہے کہ مختصر افسانے تخلیقی کارنامے نہیں ہوتے یا پریم چند نے مختصر افسانے اسی طرح لکھے ہیں جس طرح چرخہ کار کا دوبار کیا ہے یا ہندی ماہ نامہ "مزادہ" جاری کیا ہے۔ ہم صرف معاشرے کے ڈھانچے کو دیکھنے کے عادی ہو گئے ہیں۔ پریم چند ایک بڑے فن کار تھے۔ انہوں نے ہماری طرح معاشرے اور ہندوستانی تمدن کے ادبی اور فطری ڈھانچے کو نہیں دیکھا تھا۔ انہوں نے اس معاشرے کی رُوح میں اُترنے کی کوشش کی تھی۔ اور اس معاشرے کے لوگوں کے جذبات، احساسات، فکر اور خیالات اور بنیادی جبلتوں کو دیکھنے کی کوشش کی تھی۔ چونکہ ہم ایک مخصوص کسوٹی پر ہر فن کو پرکھنے کے عادی ہو گئے ہیں، اس لئے ایسے کارناموں کے اندر دنی حسن کو نہیں دیکھ سکتے۔ معاشرت کے المیہ کا احساس، پریم چند کے آرٹ کی ایک مستقل اور بنیادی قدر ہے۔ نرملہ بھی اسی احساس کی تخلیق ہے اور اس ناول میں بھی ان کی یہ مستقل قدر موجود ہے۔ نرملہ کے لئے ڈاکٹر قریشی کا پیش کیا ہوا پس منظر بوجھل ہے، بظاہر منطقی معلوم ہوتا ہے، لیکن یہ محض قیاس آرائیاں ہیں۔ حقیقت شاید یہ ہے کہ اس ناول میں جب وہ غریباں نظر نہ آئیں جن کی تلاش تھی تو ایسے پس منظر کی تعمیر کی گئی ہے۔ فلسفیانہ گہرائی نہیں۔ "اجتماعی زندگی کے اہم مسائل نہیں ہیں۔" "کانوں اور مزدوروں کے کردار نہیں ہیں۔" "انقلاب اور بغاوت کی آوازیں نہیں ہیں۔" "انقلاب کا پیچیدہ عمل نمایاں نہیں ہوا ہے۔" "سول نافرمانی کی تحریک نہیں ملتی۔" "گاندھی جی کے خیالات نہیں ملتے۔" "دیہاتی زندگی کی عکاسی نہیں ملتی۔" پھر یہ ناول کس طرح اہم ہو سکتا ہے، اور ایسے ناولوں کی اہمیت کو سمجھانے کی کوشش بھی کیسے ہو، جب کہ وہ تمام اصول، قاعدے اور کلیتے بیکار ہو جاتے ہیں جو ہر قسم کے ناول کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں۔ اُردو تنقید کا یہ کتاب بڑا المیہ ہے! ایک دلچسپ بات تو یہ ہے کہ فن کار کو سیاسی اور سماجی تحریکوں سے میکانیکی طور پر وابستہ کر دیا جاتا ہے۔ وہ غریب اپنی کوئی حیثیت نہیں رکھتا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ فن میں خارجی حقائق سپاٹ طریقے سے

شیرازہ

پیش نہیں ہوتے۔ آرٹ فوٹو گرافی نہیں ہے۔ ہمیں تمام تاثرات اور کرداروں کے تمام عمل اور ردِ عمل میں اپنی معاشرت کی بنیادی قدروں کو ڈھونڈنا ہوگا۔ کرداروں کے خیالات اور جذبات میں پوری معاشرت سانس لے رہی ہے۔ ہر کردار ایک مسئلہ ہے، ایک بنیادی مسئلہ۔ طبقاتی زندگی کی پیش کش میں اپنے کلچر کی رُوح ملتی ہے۔ یہ دلچسپ بات ہے کہ آرٹ کی تخلیق پریشانی اور بے اطمینانی کی فضا میں نہیں ہوتی۔ سیاسی کارکن اور قومی رہنما پریم چند کا شعور اور ان کا قلم توجیل میں نہیں لے گئے تھے۔ آرٹ کی تخلیق تنہائی میں بھی ہوتی ہے اور پریشانی اور بے اطمینانی میں بھی۔ اور ایسی بہت سی مثالیں مل جائیں گی کہ اچھا ادب ہمیشہ تنہائی، پریشانی اور بے اطمینانی کے زمانے میں پیدا ہوا ہے۔ سیاسی جمود ایک معمولی لکھنے والے کو لکھنے سے روک سکتا ہے۔ ایک بڑے فن کار کے شعور کا جمود نہیں بن سکتا۔ نرملہ کی تخلیق کے زمانے میں حالات ایسے تھے تو پریم چند نے ان ہی حالات میں اپنے کامیاب اور ناقابلِ فراموش افسانے کس طرح لکھے؟ وہ کون پریم چند تھے تو اسی زمانے میں افسانے لکھے تھے؟ کیا یہ افسانے تخلیقی نہیں تھے؟ آخر ان افسانوں میں گُرمز یا فراری رُحان کیوں نہیں ہے؟ اس انتشار اور بے چینی، اس جمود اور آشفتہ سامانی کے دور میں عمدہ لادوال افسانے کس طرح تخلیق ہوئے؟ سیاسی کارکنوں اور قومی رہنماؤں کے جیل جانے اور پریم چند کے مرض (پچیس) کا اثر افسانوں پر کیوں نہیں ہوا؟ ہم خارجی حقیقتوں کی تفصیل ایک تاریخ نویس کی طرح خوب پیش کرتے ہیں۔ اور جب داخلی معاشرتی اقدار، ادبی اور فنی، جمالیاتی اور رومانی قدروں کی تلاش کی منزل آتی ہے تو اس قسم کی باتیں کرتے ہیں۔ تکنیکی اعتبار سے بھی "نرملہ" ایک کامیاب ناول ہے۔ آئیڈیل ازم اور حقیقت نگاری دونوں متاثر کرتے ہیں۔ کرداروں کا ارتقا، واقعات کی پیش کش، اُٹھان اور نقطہٴ عروج سب اہم ہیں۔ متوسط طبقہ کے تین گھرانوں کے کرداروں کا المیہ ہے جو نہایت ہی سادہ طریقے سے پیش ہوا ہے۔ طوطا رام کی نفسیاتی کیفیتیں اور الجھنیں اور اس کا احساسِ کمزری نرملہ کی مانتا اور طوطا رام کی شخصیت کا ردِ عمل، ڈاکٹر اور سدھا کے کرداروں کا عمل اور آخر میں نرملہ کی وصیت — یہ تمام باتیں قابلِ غور ہیں۔ المیہ واقعات کے ساتھ پریم چند کی طنز نگاری بھی کم اثر نہیں کرتی۔ اس مختصر ناول میں معاشرے کا قصداً نہایت ہی فن کا رانہ طور پر پیش کیا گیا ہے۔ "پردہٴ حجاز" میں پریم چند کی روانیت زیادہ اجاگر ہوئی ہے۔ پلاٹ کی پیچیدگی بھی اہمیت رکھتی ہے۔ ہندی میں یہ ناول "کایا کلپ" کے نام ۱۹۲۸ء میں شائع ہوا تھا۔ اردو میں ۱۹۳۱ء میں

چھپا۔ اس ناول میں بھی پریم چند ایک بڑے فن کار نظر آتے ہیں۔ مقصدیت فن پر غالب نہیں ہے۔ یہاں واقعات پریشان نہیں کرتے۔ پریم چند کی تخلیقی صلاحیتوں کا اندازہ ہوتا ہے۔ دو قصوں سے پلاٹ کی تشکیل ہوئی ہے اور دونوں قصوں میں ایک تعلق اور ایک رشتہ بھی پیدا کیا گیا ہے۔ 'منورما'، 'چکھر' دیو پریا اور ہند کے قصوں میں آخر تک دلچسپی قائم رہتی ہے۔ تناسخ کا جو فلسفہ ہے وہ خالص رومانی تصور بن گیا ہے۔ کئی فنی کمزوریاں موجود ہیں، لیکن مجموعی طور پر یہ ناول نئی رومانیت کی ایک اچھی تصویر ہے۔ کرداروں کے احساسات اور جذبات پر ناول نگار کی نظر گہری ہے۔ مادی سیکروں میں پراسرار کیفیتوں کو اجاگر کیا گیا ہے۔ اخلاقی تصور بنیادی تصور ہے لیکن اخلاقی پہلوؤں کی کمزوریاں ادبی قدروں پر غالب نہیں ہیں۔ نہایت ہی فن کارانہ انداز میں پریم چند نے انسانی کردار کے اخلاقی پہلوؤں پر تنقید کی ہے۔ کرداروں کا باضابطہ ارتقا ہر اسے بہت سے خارجی واقعات ملتے ہیں۔ ہندوستان کی سیاسی جدوجہد، فرقہ وارانہ فسادات، اتحاد کا مسئلہ اور دوسرے واقعات اور مسائل، لیکن یہ سب پس منظر میں ہیں۔ ان سے کرداروں کے فطری عمل پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ کرداروں کی ناکامی متاثر کرتی ہے۔ فتنہ کی پراسرار کیفیتوں کو سمجھنے کا ایک رجحان ملتا ہے۔ جنسی جذبہ بھی متاثر کرتا ہے۔ پریم چند کے اسلوب کی رومانیت بھی دیکھی جاسکتی ہے۔ یہ رومانی اسلوب موضوع کے مطابق ہے اور ہمیں جانے کہاں لے جاتا ہے۔

”گوشہ عافیت“ میں پریم چند نے خارجی مسائل کو ادبی قدروں سے ہم آہنگ کیا ہے۔ فن کاری عروج پر ہے۔ پلاٹ کا ارتقا متاثر کرتا ہے۔ گیان شنکر، گائتری، بلراج، منورما، شردھا، پریم شنکر اور دوسرے کردار اپنے معاشرے کے مختلف طبقوں کے نمائندے ہیں۔ گیان شنکر اس ناول کا سب سے اہم کردار ہے۔ جس کے گرد پوری کہانی گھومتی ہے۔ رزمیر اور المیہ عناصر کا ایک خاص توازن ملتا ہے۔ گاؤں کی زندگی میں جو تضاد اور کش مکش ہے وہ ہر کردار کے جذبات کی کش مکش بن جاتی ہے۔ پریم چند کی رومانیت نے بہت سے خواب اور اُن خوابوں کے دھندلکوں کو سامنے رکھ دیا ہے۔ انہوں نے زندگی کے تضاد اور انتشار، اس کی کش مکش اور اس کی بنیادی قدروں سے دلچسپی لی ہے۔ مسائل سے زیادہ ردِ عمل کے طور پر ابھرتے ہوئے جذبات کی اہمیت ہے۔ ان جذباتوں میں پوری معاشرت کے نقوش ہیں۔ کرداروں کی انفرادیت پسندی تو بھرپور ہے۔ مقصدیت کی لہر کہیں تیز ہے اور کہیں خاموش۔ سمجھوتہ بازی، شخصی اصلاح اور گناہوں پر نادم ہونے کی باتیں ملتی

شیرازہ

۲۸۸

ثقافت منبر

پریم چند کے آرٹ میں حقیقت تو یہ ہے کہ یہی چیزیں ہیں۔ تفکر بھی ہے اور آزادی کا جذبہ بھی
 تعمیر کی روح بھی ہے اور زندگی کی حقیقتوں کی روشنی بھی، وہ بیدار کرنا چاہتے ہیں، بیدار رکھنا
 چاہتے ہیں۔ اور اس پورے تخلیقی عمل سے آرٹ کے حسن کا جوہر ابھرتا ہے۔ ”گوشہٴ عافیت“ کے متعلق
 علی سردار جعفری نے ”ترقی پسند ادب“ میں تحریر فرمایا ہے :-

”اُردو ہی میں نہیں بلکہ پورے ہندوستانی ادب میں یہ پہلا ناول ہے جس میں دیہاتی
 زندگی کے بنیادی مسائل پیش کئے گئے ہیں اور جاگیرداری نظام کی سچی اور کٹی
 پہلوؤں سے مکمل تصویر کشی کی گئی ہے۔ ”گودان“ کے بعد یہ پریم چند کا سب سے اہم ناول
 ہے جو ۱۹۲۰ء اور ۱۹۲۱ء کے درمیان لکھا گیا جب ہندوستان میں رسول نافرمانی کی
 تحریک بڑے زور و شور سے چل رہی تھی اور ’پی‘ میں چاروں طرف کانوں کی
 بغاوتیں ہو رہی تھیں جنہوں نے انگریزی سلطنت کی بنیادیں ہلا ڈالیں۔ اس ناول
 کا موضوع کانوں کی بغاوت ہے جو وقتی تعاضلوں کے مطابق ہے۔“

آگے فرماتے ہیں :-

”.... ناول کے خاتمے تک پہنچتے پہنچتے وہ خواب و خیال کی دُنیا میں کھو جاتے ہیں
 اور حقیقت نگاری کا جگہ مثالیت اور تصویریت حاوی ہو جاتی ہے۔ ان کے
 سامنے یہ سوال کہ اس بھیانک پن کو کیسے دُور کیا جائے جس سے انہیں شدید
 نفرت ہے۔ وہ گاؤں کی زندگی کو خوش و خرم دیکھنا چاہتے ہیں۔ اس لئے ناول
 کے خاتمے میں انہوں نے ایک خوش و خرم گاؤں کی تخلیق کر دی جس میں سب خوش
 ہیں۔ تقریباً تمام بڑے کرداروں کا قلبِ مہیت ہو جاتی ہے۔ کوئی اپنے ذاتی
 لطیفاتی مفاد کو قربان کر دیتا ہے اور اپنی زمین کانوں کی نذر کر دیتا ہے اور کوئی
 دُنیا کو تیاگ دیتا ہے، پھر دل موم ہو جاتے ہیں اور اوندمی اور تاریک رُوحوں
 کو روشنی مل جاتی ہے۔“

(باقی)

ہندوستان کا دستور۔ سیکولرازم کا مظہر

ہندوستان کے دستور کے نفاذ کے بعد سے سیکولرازم، سیکولر ریاست، سیکولر اندازِ نظر وغیرہ کی باتیں عام ہو گئی ہیں۔ مگر سیکولرازم کے اصل معنی و مفہوم کیا ہیں، اس کے بارے میں کوئی واضح تصور نظر نہیں آتا۔ سیکولر کا اردو ترجمہ "غیر مذہبی" یا "لاندہ بی" خود اس بات کا مظہر ہے کہ سیکولرازم کے مفہوم کو صحیح طور پر سمجھا نہیں گیا ہے۔

"سیکولر اندازِ نظر یا سیکولرازم کے بارے میں عام طور پر ہمارے ملک کے لوگوں کو خصوصاً مسلمانوں کو بڑی غلط فہمی ہے۔ وہ اس سے ایسا اندازِ فکر مراد لیتے ہیں جو سرے سے مذہب کا اور اس کی اعلیٰ قدر و قیمت کا منکر ہو۔ مگر دراصل سیکولرازم لازمی طور پر مذہب کی مخالفت یا اس سے بیگانہ نہیں ہے۔ بلکہ دستور کو سیکولرازم کی کسوٹی پر پرکھنے سے پہلے ضروری ہے کہ اس کسوٹی کا ہی تعین کر لیا جائے۔ پھر ہم صحیح نتیجے اخذ کر سکیں گے۔ موٹے طور پر ہم سیکولرازم کی یہ تعریف کر سکتے ہیں :-

"سیکولرازم سے مراد علمِ صحیح یا سائنس کو اعتقاد یا مافوقِ طبعی مفروضات کے دخل سے آزاد کر کے اس کی بنا مشاہدے، تجربے اور عقل پر رکھنا ہے۔ اس انیکلوپیڈیا برٹینیکا کے مطابق "سیکولر" کا مطلب ہے "غیر روحانی" جس کا مذہب یا روحانی باتوں سے کوئی تعلق نہ ہو۔ کوئی بھی چیز جس کا تعلق مذہب سے نہ ہو، "غرضیکہ سیکولر یا سیکولرازم سے مراد وہ اندازِ نظر" جس میں مذہب کو کسی قسم کا کوئی دخل نہ ہو، اس کا منطقی نتیجہ نفی مذہب کی صورت میں نہیں نکلتا۔ مقصد صرف

۱۔ ڈاکٹر سید عابد حسین۔ "ہندوستانی مسلمان آئینہ آیام میں" صفحہ ۴۹-۲۲۸

صفحہ ۲۲۹

یہ ہے کہ فرد یا قوم یا مملکت کے سامنے کسی چیز کو پسند کرنے یا ناپسند کرنے کی وجہ مذہب نہ ہو۔

مذہب کسی فرد یا فرقے کا اپنا نجی اور ذاتی معاملہ ہے اور سلج اور حکومت اسے اس بات کی پوری اجازت دیتی ہے کہ وہ اپنی پسند کے مذہب یا عقیدے پر عمل کرے مگر کسی شخص میں مذہب یا عقیدے کو ماننے کی وجہ سے وہ افضل یا کمتر نہیں ہوگا۔ دوسرے الفاظ میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ سکیولر ازم اس شعرِ خدا "وینّ یسار سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی" کی نفی ہے اور دین سیاست کو جدا کرنے کا مدعی ہے کیونکہ دنیا کو اب اپنی نجات، اسی بات میں نظر آتی ہے۔

اسی طرح ہم سکیولر ریاست سے کیا مراد لیتے ہیں؟ موٹے طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ سکیولر ریاست سے ایک ایسی ریاست مراد ہے جو فرد اور جماعت کو مذہبی آزادی کی ضمانت دیتی ہے۔ کسی شہری سے بلا امتیاز مذہب و ملت صرف شہری کی حیثیت سے سروکار رہتا ہے۔ دستوری لحاظ سے کسی خاص مذہب سے تعلق نہیں رکھتی اور نہ کسی مذہبی معاملے میں دخل دیتی ہے (اور نہ کسی خاص مذہب کو ترقی اور بڑھاوا دینے کی کوشاں رہتی ہے)۔

قبل اس کے کہ ہم اس سوٹی پر ہندوستان کے دستور کو پرکھیں، اگر سکیولر ازم کے تصور کے آغاز و ارتقا کا ایک سرسری جائزہ لے لیا جائے تو نامناسب نہ ہوگا۔

سکیولر ازم کا تصور کسی خلا میں پیدا نہیں ہوا بلکہ تاریخی عوامل نے اس کی نشوونما کی ہے۔ اس کے سب سے اولین نشانات ہمیں حضرت عیسیٰ کے اس پیغام میں ملتے ہیں۔ "جو چیز سیزر کی ہے وہ سیزر کو دو اور جن چیزوں کا تعلق خدا سے ہے وہ خدا کے حوالے کرو۔" رومی سلطنت کے حکمران سیزر اپنی عیسائی رعایا سے مذہبی وفاداری کے طالب تھے اور جو لوگ مذہبی معاملوں میں ان کے احکام پر عمل نہیں کرتے تھے وہ ظلم و ستم کا نشانہ بنتے تھے۔ اسی قضایں یہ ایک بالکل نئی آواز گونجی جس میں دنیاوی اور دینی معاملات میں فرق کیا گیا تھا۔ اُس وقت کی رومی اور یونانی سلطنت میں ریاست سے مذہب کی علیحدگی کا کوئی تصور نہیں ملتا۔ ریاست یا بادشاہ ہی مختارِ کل تھا اور وہ اپنی رعایا کی زندگی کے ہر شعبے پر اثر انداز تھا جس میں اس کا مذہب یا عقیدہ بھی شامل تھا۔ یونان کے شہر جو اضافہ آبادی سے چھوٹی موٹی ریاستیں بن گئے، خود مذہبی نوعیت رکھتے تھے اور کسی مشہور مندر کے ارد گرد بے ہوشے تھے۔ جہاں دیوتا کا سب سے بڑا مندر ہوتا تھا، وہی جگہ دار الخلافہ بھی ہوتی تھی۔ روم کے شہنشاہ

"Render to Caesar the things that are Caesar's and to God that are God's."

خیرازہ ثقافت نمبر ۲۹۲

خیرازہ ثقافت نمبر

بذاتِ خود خدا تھے اور ریاست کی شہریت حاصل کرنے کے لئے ان کی پرستش ایک شرط کی حیثیت رکھتی تھی اس طرح یورپ میں مسیحیت کے فروغ کے ساتھ ساتھ یہ تصور زور پکڑتا گیا کہ حکومت یا ریاست اپنے شہریوں سے صرف دنیاوی معاملات میں سروکار رکھ سکتی ہے اور دینی معاملات میں اس کو دخل دینے کا کوئی اختیار نہیں۔ پانچویں صدی عیسوی میں اس تصور نے ایک باضابطہ شکل اختیار کر لی اور یورپ گلیس اول نے واضح طور پر حد بندی کر دی کہ مذہب اور ریاست کے دو الگ دو دائرہ ہوں گے جن میں ایک دوسرے کو مداخلت کا کوئی اختیار نہ ہوگا۔

نظری طور سے یہ مسئلہ طے تو پایا گیا۔ مگر اسے عمل میں آنے میں سینکڑوں برس لگے۔ ریاست اور مذہب کے دو الگ الگ خطنے بن گئے مگر ایک میں دوسرے کی مداخلت جاری رہی۔ یورپ کی غالب آبادی رومن کیتھولک عقیدے کی پیروی کرتی تھی۔ جو لوگ اس سے انحراف کرتے تھے، حکومت وقت ان پر طرح طرح کے مظالم ڈھاتی تھی۔ تمام معاشی اور سیاسی سرگرمیاں مذہبی تعلیمات کے زیر سایہ تھیں۔ مشہور سائنس دانوں کو مذہبی کڑیوں کی وجہ سے سخت عذاب بھی لینے پڑے۔ مگر سولہویں صدی عیسوی کے بعد سے حالات میں تبدیلی آنے لگی۔ نئے نئے ملک دریافت ہونے لگے۔ دوسرے ملکوں اور مذہب کے لوگوں سے واسطہ پڑا۔ رومن کیتھولکوں کی اجارہ داری ختم ہوئی اور یہ تصور کہ رومن کیتھولک ہی دنیا کا واحد ”سچا“ مذہب ہے، ماند پڑنے لگا۔ بین الاقوامی تجارت اور کاروبار کے فروغ نے بھی اس ضرورت پر زور دیا کہ مذہبی معاملوں میں رواداری سے کام لیا جائے تاکہ کیتھولک اور یہودی، چینی اور پروٹیسٹنٹ کسی تجارتی مرکز میں ایک دوسرے کے ساتھ بیوپار کر سکیں۔ خود رومن کیتھولک چرچ میں اصلاح کی تحریک شروع ہوئی اور بہت سے فرقے بن گئے۔ اب چونکہ آبادی کئی مذہبوں اور عقیدوں میں بٹ گئی تھی، اس لئے حکومت کے لئے یہ ممکن نہیں رہا کہ وہ کسی خاص مذہب کو سرکاری مذہب کا درجہ دے دے۔ اگر کہیں کسی ریاست نے ایسی کوشش بھی کی تو اس کا نتیجہ بہت بُرا ہوا اور ملک خانہ جنگی اور بد امنی کا شکار ہو گیا۔ لہذا مذہبی رواداری کے سہرا اور کوئی چارہ کار نہ تھا۔ اسی لئے یورپ کی اُس زمانے کی تحریروں میں مفکروں اور فلسفیوں نے اس بات کی مخالفت کی ہے کہ حکومت کوئی مخصوص مذہب اپنی رعایا پر عائد کرے۔ کیونکہ ملک کا امن اور خوش حالی اولین حیثیت رکھتا ہے، مذہب نہیں۔ رفتہ رفتہ دوسرے مذہبوں کے تئیں رواداری کا جذبہ پیدا ہوا اور یورپ میں حکومتوں نے دو طرح کا رویہ اپنایا۔ پہلی صورت میں تو یہ کیا گیا کہ کسی مذہب یا عقیدے کو سرکاری مذہب کا درجہ دے دیا گیا اور اسے حکومت نے عطیات اور مراعات دیں۔ اس کے ساتھ ساتھ

ان کے معاملوں کے نگرانی بھی اپنے ہاتھوں میں رکھی۔ بقیہ دوسرے فرقوں یا عقیدوں کو مذہبی آزادی دے دی گئی۔ مگر انہیں وہ مراعات حاصل نہیں جو سرکاری طور سے تسلیم شدہ چرچ کو حاصل تھیں۔ ان کی مثال برطانیہ ہے جہاں چرچ آف انگلینڈ سرکاری طور سے تسلیم شدہ چرچ ہے۔ دوسرے ملکوں نے یہ طریقہ اپنایا کہ کسی مخصوص عقیدے سے چرچ کو سرکاری حیثیت نہیں دی بلکہ تمام عقیدوں کو مساوی درجہ دیا۔ اس کے تحت تمام مذہبی گروہوں کو اپنی مرضی کے مذہب پر چلنے اور اپنے طریقے سے عبادت کرنے کی یکساں آزادی دی گئی۔ اس کی مثال ہالینڈ ہے۔ ہندوستان میں بھی یہی صورت اپنائی گئی ہے۔

یہ امریکن تھے جنہوں نے پہلی سکیولر ریاست قائم کی۔ ۱۷۷۶ء کے فوراً بعد ہی امریکہ کے دستور میں پہلی ترمیم کی گئی جس میں کہا گیا تھا کہ کانگریس کوئی ایسا قانون نہیں بنائے گی جس میں کسی مذہب کو کوئی اہمیت دی جائے گی یا کسی مذہب کی آزادی تبلیغ و اشاعت میں کوئی رکاوٹ ڈالی جائے گی۔ میڈیسن نے پہلی ترمیم کا تذکرہ کرتے ہوئے اسے حکومت اور مذہب کی علیحدگی سے تعبیر کیا اور مذہب کو ایک نجی معاملہ قرار دیا۔ جیفرسن نے ڈین بری بیپٹسٹ ایسوسی ایشن (Danebury Baptist Association) کو جو مراسلہ لکھا تھا اس میں پہلی ترمیم کو ایک دیوار قرار دیا جو مذہب اور حکومت کے درمیان کھینچ دی گئی ہے۔ مگر بہر حال امریکہ کے متعلق بھی یہ نہیں کہا جاسکتا کہ حکومت مذہبی امور سے کوئی سروکار نہیں رکھتی۔ دراصل بات یہ ہے کہ ملک کی غالب اکثریت کے عقیدے کے اثرات حکومت پر ضرور پڑتے ہیں۔ مثلاً یہ کہا جاتا ہے کہ عیسائی ممالک میں اتوار کی تعطیل اور مسلم ممالک میں جمعہ کی تعطیل مذہبی اثرات کا نتیجہ ہے۔ امریکہ میں حکومت اسپتالوں، جیل خانوں، مسیح افواج اور کانگریس کے لئے پادری مقرر کرتی ہے۔ گرجاؤں کو ٹیکس سے بری رکھا گیا ہے۔ قومی اور ریاستی مجالس قانون ساز کے اجلاس دُعا کے بعد شروع ہوتے ہیں۔ تاہم ان باتوں سے قطع نظر مذہبی آزادی کے بنیادی اصول اور ریاست اور مذہب کی علیحدگی پر امریکہ میں بڑی ایمان داری سے عمل کیا گیا ہے اور امریکہ میں کئے گئے اس عظیم تجربے کا دُنیا پر زبردست اثر پڑا ہے۔ اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

اس طرح یہ کہا جاسکتا ہے کہ سکیولر ازم کا تصور جدید دُنیا کا عطا کردہ ہے جو عقلی علوم کی ترقی، سائنسی اندازِ نظر کی ترویج اور اشتراکیت کے فروغ سے پیدا ہوا ہے۔

ڈاکٹر کے ایم پانیکر لکھتے ہیں۔ ”صاف ظاہر ہے کہ ہماری نئی جمہوری، اشتراکی اور سکیولر ریاست کی تعمیر قدیم ہندوستان یا ہندو فلسفے کے ڈھانچے پر نہیں ہوئی ہے۔“ بلکہ ان کے مطابق یورپ کے شیرازہ

ڈیڑھ سو سالہ تجربات کی روشنی میں ہندوستان نے اس اندازِ نظر کو اپنایا ہے۔ بہر حال یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا کہ سکیم لازماً کاچواہ مغرب سے لاکر ہندوستان میں نصب کر دیا گیا ہے جس کی مٹی اوداکب و ہوا میں اس پر دے کو پروان چڑھانے والے عناصر پہلے سے موجود تھے۔ اس سلسلے میں قدیم ہندوستان کے حالات کا اگر ہلکا سا جائزہ لے لیا جائے تو نامناسب نہ ہوگا۔

قدیم ہندو فلسفے کا اگر جائزہ لیا جائے تو یہ بات صاف طور سے نظر آتی ہے کہ ہندومت میں مذہب کو ذاتی یا انفرادی چیز قرار دیا گیا ہے۔ رسوم، عبادت کے طریقے اور مختلف دیوں اور دیوتا ظاہری مظاہر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ مظاہر ضروری تو ہیں مگر یہ وسیلہ اور ذریعہ ہیں منزل نہیں۔ (ان کے ذریعے اس ذات تک پہنچا جاسکتا ہے جو مختار کل اور غیر محدود ہے۔ ویدانت کے فلسفے کا خلاصہ یہ ہے۔ "اصل اور حقیقی وجود ایک ہے۔ عالم لوگ اسے مختلف ناموں سے پکارتے ہیں۔" یا "منزل ایک ہے مگر پہنچنے کے راستے الگ الگ ہیں۔" شاعر اور پنجابی اس حقیقت مستور کو جو ایک ہے اپنے الفاظ سے انیک بنا دیتے ہیں۔ "یہی تصور اور روپیہ مذہبی رواداری اور مذہبی عدم تشدد کا بنیادی پتھر رہا ہے۔

قدیم ہندوستان میں ہمیں عملی طور پر بھی مذہب اور دیاست کی علیحدگی واضح مثال ملتی ہے۔ برہمنوں کا طبقہ سب سے بلند اور برتر طبقہ تھا اور یہی طبقہ مذہبی امور کی انجام دہی کا فہم وار تھا۔ حکومت اور جنگ چھتریوں کے لئے مخصوص تھی۔ عام طور سے راجہ چھتری ہوتے تھے اور وہی جہاں اور قتال بھی کرتے تھے۔ اس طرح شروع ہی سے دو دھارے نظر آتے ہیں۔ ایک طبقہ مذہبی کاروں کے لئے مخصوص تھا اور دوسرا حکومت کے لئے۔ راجہ برہمنوں کی بڑی عزت کرتے تھے مگر اس فضیلت کے باوجود انہیں حکومت کے کاموں میں کوئی براہِ راست دخل حاصل نہ تھا۔ صحیح معنوں میں جو عالم ہو۔ یہ تھے وہ دنیاوی ہنگاموں سے دور کسی دیرانی میں گیان و دھیان میں مصروف ہوتے تھے یا طلباء کو درس دیا کرتے تھے۔ ہندو فلسفے یا مذہب کی بنیادی تعلیم یہ تھی کہ انسان و کوش (نجات) حاصل کر لے اور اس کو اگونی کے چکر سے نکل جائے۔ چونکہ دوبارہ جنم اپنے کرموں کے مطابق ہوتا ہے اس لئے بڑی حد تک ذاتی چیز بن کر رہ گیا تھا۔ راجہ کے دربار میں پروہت ہوتے تھے اور انہیں بڑی ممتاز جگہ حاصل تھی۔ مگر ان کا خاص کام یہ تھا کہ منتر دیں اور لگیوں کے ذریعے راجہ کی کامرانی، صحت اور ملک کی خوش حالی کا اُچار مانگیں۔ بعض معاملوں میں راجہ کے گرد ہونے کی حیثیت سے ان کا راجہ پر بڑا اثر ہوتا تھا اور راجہ دھرم رکھشک بھی ہوتا تھا مگر ہندو مذہب کی مخصوص تعلیمات کی وجہ سے قدیم ہندوستان میں ہمیں مذہب کے نام پر وہ قتل و غارتگری شہرہ

نہیں آتی جو در متوسط میں یورپ میں نظر آتی ہے۔

بعد میں مذہب اور ریاست کی علیحدگی اور زیادہ واضح ہو گئی۔ کوئلہ کے ارتھ شاستر اور اس کے بعد دوسرے لکھنے والوں کے یہاں ہمیں حکومت کے مسائل سے متعلق ایک بالکل نیا تصور ملتا ہے۔ سیاست کو مذہب سے الگ کرنے اور ریاست کو ایک جدا گانہ اور آزاد علم کی حیثیت دینے کا سہرا ارتھ شاستر کے اہلین مفکروں کے سر پہ ہے۔ "کوئلہ اور اس کے بعد لکھنے والوں نے راج نیتی کو ایک بالکل الگ شعبہ قرار دیا اور اس سے دھرم کا کوئی تعلق باقی نہیں رکھا۔ ڈاکٹر پانیگر کے مطابق "ریاست کی ایک خالص سیکولر تھیوری وجود میں آئی جس کا واحد مقصد حصول اقتدار تھا۔"

قدیم ہندوستان میں کسی حکمران نے عوام پر کسی خاص عقیدے کو مسلط کرنے کی کوشش نہیں کی۔ بدھ اور بین مذاہب کا فروغ اس کی روشن مثالیں ہیں۔ خود ہندومت کے اندر مختلف فرقے تھے اور بعض فرقے تو خدا کے وجود کے منکر تھے۔ پھر یہود اور آتش پرست اور نصاریٰ اور مسلمان ایک سیاسی طاقت بنے۔ اسے کہیں پہلے ہندوستان آپسکے تھے اور انہیں اپنے معاہدہ تعمیر کرنے اور اپنے مذہب کی تبلیغ اور شاعت کرنے کی اجازت حاصل تھی۔ بیکس ویر کے الفاظ میں "بلاشبہ یہ ایک حقیقت ہے کہ ہندوستان میں مذہبی اور سیاسی مفکروں کو مکمل یا تقریباً لا محدود آزادی حاصل تھی جس کی حالیہ زمانے کو چھوڑ کر مغرب میں کوئی نظیر نہیں ملتا۔"

مسلمانوں کا دور حکومت بھی مجموعی طور سے مذہبی رواداری کا دور تھا۔ ملک گیری کی ہوس اور سیاسی مصلح سے قطع نظر ہندوستان کے افغان اور مغل حکمرانوں نے بالعموم مذہبی رواداری کا مظاہرہ کیا ہے۔ ہندوؤں کی مذہبی احمیا کی تحریکیں مسلمانوں کے دور حکومت میں پروان چڑھیں اور بڑے بڑے مفکروں اور مصلحوں نے جنم لیا۔ زبان اور ادب نے بھی غیر معمولی ترقی کی۔ مسلمان حکمرانوں کی مذہبی رواداری کی سب سے روشن مثال اکبر ہے جس نے دربار میں ہر مذہب کے عالم جمع تھے جن سے وہ ہر مذہب کی اچھی اچھی باتیں سنتا تھا۔ ڈاکٹر عابد حسین نے لکھا ہے کہ جس نئی ہندوستانی قوم کی اکبر نے تشکیل کی، اس کی بنیاد مذہب نہیں بلکہ ایک ہی ریاست کی مشترک شہریت تھی۔ "پروفیسر ہالوں کے مطابق "اکبر کی پالیسی ایک سیکولر ریاست کی تشکیل کا غالباً پہلی شری کرکوشش تھی۔"

ڈاکٹر یو۔ این گھوشال

اس ضمن میں صرف اکبر ہی ایک واحد مثال نہیں ہے۔ ہندو اور مسلمان حکمرانوں کی مذہبی رواداری کے واقعات سے تاریخ کے اوراق بھرے پڑے ہیں۔ ابتدائی کے خلاف لڑنے والوں میں مسلمان بھی تھے اور بہادر شاہ ظفر کے پرچم تلے غیر مسلم بھی تھے۔

انگریزوں نے اپنے دور حکومت میں ”پھوٹ ڈالو اور حکومت کرو“ کی پالیسی سے قطع نظر مذہبی معاملوں میں بڑی حد تک غیر جانبداری کا رویہ اپنایا اور ہندوؤں اور مسلمانوں کے پرسنل لاؤ کو ہاتھ نہ لگایا۔ (انگریزی حکومت کی سب سے بڑی دین قانون کی حکومت اور قانون کی نظردوں میں سب کی برابر تھی۔ یہ دو باتیں سکولر ازم کے تصور کو فروغ دینے کے لئے بے حد ضروری تھیں۔

انگریزی حکومت کے خلاف آزادی کی جدوجہد میں انڈین نیشنل کانگریس نے نمایاں حصہ لیا۔ کانگریس کے دوسرے اجلاس (۱۸۸۶ء) کی رپورٹ میں کہا گیا تھا۔ ”کانگریس ایک جماعت ہے جس کے پیش نظر دنیاوی معاملات ہیں، مذہبی عقائد نہیں اور سیاسی معاملوں پر بحث و مباحثہ کے لئے مختلف فرقوں کے نمائندے اکٹھے ہو سکتے ہیں۔ ہمارا خیال ہے کہ ملک کے تمام لوگوں ہندو، عیسائی، مسلمان اور پارسی کے مفادات یکساں ہیں۔ اس لئے مختلف فرقوں کے نمائندے عوام اور سکولر مسئلوں کے بارے میں باہم مل کر غور و خوض کر سکتے ہیں۔“

یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ ہندوستان میں سکولر ریاست کا قیام کانگریس کی کوششوں کا رہن منت ہے۔ بیسویں صدی کے شروع میں تصورے عرصے کے لئے کانگریس میں انتہا پسند طبقے کا جو مذہبی (جیسا کا داعی تھا، غلبہ ضرور رہا مگر اس کا اثر جلد ہی ختم ہو گیا۔

۱۹۲۰ء میں گاندھی جی ایک نئی آواز کے ساتھ ابھرے۔ وہ بنیادی طور سے ایک مذہبی آدمی تھے مگر مذہبی رواداری کا مکمل نمونہ تھے۔ گاندھی جی نے ہندو مسلم ایکتا کے لئے زبردست کوششیں کیں اور بار بار اعلان کیا کہ میری نظر میں تمام مذاہب کی یکساں عزت اور وقعت ہے۔ وہ صرف مذہبی برابر کی داعی نہیں تھے بلکہ معاشی اور سیاسی انصاف کے بھی خواہاں تھے۔ ہاتما گاندھی کے ساتھ ساتھ جواہر لال نہرو، سبھاش چندر بوس، مولانا ابوالکلام آزاد اور دوسرے بہت سے رہنما ابھرے جن کا مسلک مذہبی رواداری اور انسانی بھائی چارہ تھا۔ ہندوستان کی سکولر ازم کو دو دھاروں نے سینچا ہے۔ ایک تو وہ دھارا تھا جو قدیم ہندوستان کی مذہبی رواداری اور فکری آزادی کا تھا اور دوسرا دھارا مغربی ممالک کے حاصل کردہ تجربے اور سائنسی علوم سے نکلا تھا۔ اول الذکر کے علم بردار ہاتما گاندھی تھے اور

مؤخر الذکر کے منظر جواہر لال نہرو تھے۔ جدید ہندوستان کو فکری اور جذباتی لحاظ سے جس قدر ان دونوں رہنماؤں نے متاثر کیا ہے، اتنا کسی اور نے نہیں کیا ہے۔ ان دونوں رہنماؤں نے کانگریس کو صحیح راستے پر رکھا اور اس کے قدم بھٹکنے نہیں دے۔ حتیٰ کہ ۱۹۳۱ء میں کانگریس نے اپنے کراچی کے اجلاس میں یہ قرارداد منظور کی۔ "تمام مذہبوں کے بارے میں ریاست غیر جانبدار رہے گی۔" اس طرح ۱۹۵۰ء کا دستور اُس وعدے کی تکمیل ہے جو بیس سال پہلے کانگریس نے کیا تھا۔

ہندوستان میں سکولر ریاست کا قیام ایک غیر معمولی کارنامہ ہے۔ خصوصاً اس صورت میں جب کہ ملک کا تقسیم مذہبی بنیادوں پر ہوئی تھی اور ردِ عمل، نفرت اور غیر روا داری کی فضا پوری طرح قائم تھی۔ ان وقتی وجوہ کے علاوہ یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ ہندوستان میں تین عظیم مذاہب کا دور دورہ رہا۔ ہندو ازم، اسلام اور مسیحیت۔ عام لوگوں کی زندگی میں، خواہ وہ ہندو ہوں یا مسلمان، مذہب کو بے حد دخل ہے۔ اور پیدائش سے لے کر موت تک بیسیں رسمیں اور مذہبی احکام موجود ہیں جن پر ملک کی اکثریت اب بھی عمل پیرا ہے۔ اسی لئے ڈاکٹر رادھا کرشنن لکھتے ہیں۔

"یہ بات کچھ عجیب معلوم ہوگی کہ ہماری حکومت سکولر ہے جب کہ ہمارے کچھ کی جڑیں روحانی قدروں میں پیوست ہیں۔ سکولر ازم سے مراد مذہب سے لاتعلقی، خدا سے انکار یا دنیاوی عیش و آرام پر زور دینا نہیں ہے بلکہ اس کا مقصد یہ اعلان کرنا ہے کہ تمام روحانی قدریں عالم گیر اور آفاقی ہیں اور مختلف طریقوں سے انہیں حاصل کیا جاسکتا ہے۔"

دستور کی مسودہ کمیٹی کے چیئرمین ڈاکٹر بی۔ آر۔ امبیڈکر نے دستور ساز اسمبلی میں کہا تھا کہ اس جدید زمانے میں کوئی بالکل نیا یا اچھوتا دستور بنانا ممکن نہیں ہوگا۔ صرف اس بات کو ملحوظ رکھا گیا ہے کہ ہندوستان کے مخصوص حالات کے پیش نظر کچھ باتوں کو دستور میں شامل کیا جائے۔ حکومت ہند کا قانون (۱۹۳۵ء) دستور کے ڈھانچے کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کے علاوہ برطانیہ، امریکہ، کینیڈا، ایران اور آسٹریلیا کے دستور کو بھی پیش نظر رکھا گیا اور مفید دفعات اخذ کی گئیں۔

جو دستور اپنی آخری شکل میں منظور ہوا ہے اُس میں کہیں بھی سکولر کا لفظ استعمال نہیں کیا گیا۔ ہے اور نہ اس میں امریکی دستور کی پہلی ترمیم کے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں اور نہ ترکی کے دستور (۱۹۴۵ء) کی دفعہ ۲ کی طرح یہ لکھا گیا ہے کہ ترکی ایک سکولر ریاست ہوگی۔ دستور پر بحث کے دوران دستور ساز اسمبلی میں دوبارہ یہ کوشش کی گئی کہ ریاست کی نوعیت کو ظاہر کرنے کے لئے سکولر

کالفاظ شامل کر دیا جائے۔ پہلی ترمیم یہ پیش کی گئی کہ دستور کے مسودے کی دفعہ ۲۵ کو اس طرح دکھاجائے
 "ہندوستان سیکولر وفاق اور اشتراکی ریاستوں کا مجموعہ ہوگا۔ دوسری ترمیم میں ایک نئی دفعہ بڑھانے
 کی درخواست کی گئی تھی۔ وہ دفعہ یہ تھی۔ "چونکہ ہندوستان ایک سیکولر ریاست ہے اس لئے کسی
 مذہب یا عقیدے سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوگا۔" دونوں ترمیموں کے محرک پروفیسر کے 'ٹی شاہ تھے۔
 مگر ڈاکٹر امبیڈکر نے اسے منظور نہیں کیا۔ غالباً اس کی وجہ یہ تھی کہ دستور کی پوری روح سیکولر ہے لہذا الفاظ
 کی کوئی اہمیت نہیں۔ اس کے اسوا حکومت سماجی اصلاحات کے لئے قانون بنانا چاہتی تھی لہذا دفعہ ۲۵
 کی موجودگی میں لفظ "سیکولر" کی شمولیت سے ٹکراؤ پیدا ہو جاتا۔
 اب ہم دستور کی دفعات پر نظر ڈالیں گے۔

ہندوستان کے دستور نے فرد اور جماعت (مشترک عقائد، رسومات اور نظریے کی حامل) دونوں
 کو مذہبی آزادی دی ہے۔ دستور کی دفعہ ۲۵ (الف) میں کہا گیا ہے۔ "امن عام، اخلاق اور صحت
 اور اس حصے کی دوسری دفعات کو پیش نظر رکھتے ہوئے تمام افراد غیر کی آزادی (یعنی اپنی پسند کے
 مذہب یا عقیدے کو اپنانے کی آزادی) کے حق دار ہیں اور انہیں اس مذہب یا عقیدے کو ماننے، اس پر
 چلتے اور اس کی تبلیغ کرنے کا حق حاصل ہے۔ دستور میں دی گئی یہ آزادی صرف ہندوستان کے شہریوں
 کے لئے محدود نہیں ہے بلکہ غیر ملکوں کے لئے بھی ہے جس کی مثال ہندوستان کی عیسائی مشنریاں ہیں۔ اس
 طرح دستور نے نہ صرف کسی مذہب کو ماننے کی آزادی دی ہے بلکہ اس پر عمل کرنے کے سلسلے کی جو خارجی
 صورتیں ہیں ان پر عمل کرنے (اور اس کے ساتھ ساتھ اپنے مذہب کی شہیرا اور تبلیغ کی پوری آزادی
 بخشی ہے۔

مذہبی جماعتوں اور اقلیتوں کے افراد کی بعض مخصوص ضرورتیں ہوتی ہیں۔ دستور کی دفعہ ۲۶ میں
 انہیں ایسے حقوق عطا کئے گئے ہیں۔

"امن عام، اخلاق اور صحت کو مدنظر رکھتے ہوئے ہر مذہبی اقلیت یا اس کے کسی حصے کو مندرجہ ذیل
 حقوق حاصل ہوں گے :-

(الف) مذہبی مقاصد اور دکان غیرات کے لئے ادارے قائم کرنا اور انہیں چلانا

(ب) مذہبی امور کے سلسلے میں اس کا انتظام اور انصوام اپنے ہاتھوں میں رکھنا

(ج) منقولہ اور غیر منقولہ جائیداد خریدنا اور رکھنا

(د) قانون کے مطابق ایسی جائیداد کا انتظام کرنا۔

اس طرح مذہبی اقلیتوں کو اپنے ادارے قائم کرنے، انہیں چلانے، ان کا انتظام کرنے اور ان کی مالی حالت بہتر بنانے کے لئے جائیداد خریدنے اور پھر ان کا انتظام کرنے کا پورا پورا حق دیا گیا ہے۔ مذہب کے ساتھ ساتھ تہذیب و ثقافت کے تحفظ کا بھی پورا موقع دیا گیا ہے۔ دفعہ ۳۰ میں کہا گیا ہے :-

(۱) تمام اقلیتیں، خواہ وہ مذہبی ہوں یا لسانی، اپنی مرضی کے تعلیمی ادارے کھولنے اور چلانے کی مجاز ہیں۔

(۲) حکومت تعلیمی اداروں کو امداد دینے کے سلسلے میں کسی ایسے تعلیمی ادارے سے (اس وجہ سے امتیاز نہیں برتنے گی کہ اس کا انتظام کسی اقلیت کے ہاتھوں میں ہے، خواہ وہ اقلیت مذہبی ہو یا لسانی۔

سکیورٹی ریاست کی دوسری شرط یہ ہے کہ شہریت، فرد کو محض ایک فرد کی حیثیت سے دی جائے۔ کسی جماعت یا فرقے سے تعلق رکھنے کی بنیاد پر نہیں۔ ریاست اپنے شہریوں پر چند ذمہ داریاں اور فرائض عائد کرتی ہے اور اس کے عوض میں اسے حقوق اور مراعات کی ضمانت دیتی ہے۔ فرد اور ریاست کا یہی رشتہ شہریت کو معنی و مفہوم بخشتا ہے۔ ہندوستان کے دستور میں فرد اور ریاست کے تعلق سے متعلق بہت سی دفعات ہیں مگر اس مضمون میں ہمارا سرکار صرف ان ہی دفعات سے ہے جن میں شہریت عطا کرنے کے سلسلے میں مذہب کو قطعی کوئی جگہ نہ دی گئی ہو۔ دفعہ ۱۲ میں ہر شہری کو ضمانت دی گئی ہے کہ سمجھی قانون کی نظروں میں مساوی درجہ رکھتے ہیں اور سبھوں کو قانون کا یکساں تحفظ حاصل ہے۔ پھر دفعہ ۱۵ (الف) میں کہا گیا ہے — "حکومت مذہب، نسل، ذات یا جائے پیدائش کی بنیاد پر کسی شہری سے کوئی تفریق نہیں برتنے گی۔" پھر اس عام اصول کا تین خصوصی باتوں پر اطلاق کیا گیا ہے (۱) حکومت کے تحت نوکری پانا یا کسی عہدے پر مقرر کیا جانا (۲) سرکاری تعلیمی اداروں میں داخلہ اور (۳) مجالس قانون ساز کے لئے ووٹ دینا یا اس کا نمبر بننا۔

دفعہ ۱۶ (الف) حکومت کے تحت نوکری پانے یا کسی عہدے پر مقرر کئے جانے کے لئے تمام شہریوں کو یکساں مواقع حاصل ہوں گے۔

(ب) حکومت کے تحت کوئی بھی ملازمت پانے یا کسی عہدے پر مقرر ہونے کے لئے مذہب، نسل،

ثقافت نمبر

ذات، جنس، خاندان، جائے پیدائش یا رہائش کی بنیاد پر کسی شہری کے خلاف کوئی امتیاز نہیں برتا جائے گا۔

(۵) اس دفعہ میں کہی گئی باتوں کا کسی ایسے رائج قانون پر اثر نہیں پڑے گا جس کے تحت کسی مذہبی یا کسی فرقے کے نام پر قائم کئے گئے ادارے کی دیکھ بھال کے لئے کسی فرد یا مجلس انتظامیہ کے ممبروں کا کسی خاص مذہب یا کسی خاص اقلیتی فرقے سے تعلق رکھنا ضروری ہے۔

دفعہ ۲۸ (الف) کسی ایسے تعلیمی ادارے میں جسے حکومت چلاتی ہو، کسی قسم کی مذہبی تعلیم نہیں دی جائے گی (۱) مگر اس دفعہ میں کہی گئی بات سرکار کے زیر انتظام کسی ادارے پر لاگو نہیں ہوگی جو کسی وقف کے تحت کھولا گیا ہو اور جس میں یہ شرط ہو کہ اس ادارے میں مذہبی تعلیم دی جائے۔

(۳) سرکار سے منظور شدہ یا سرکاری امداد پانے والے کسی ادارے میں دی جانے والی مذہبی تعلیم میں اگر کوئی شخص چاہے تو شریک نہیں ہو سکتا ہے۔ اگر وہ بالغ ہے تو اپنی مرضی سے اور اگر نابالغ ہے تو اپنے سرپرست کی اجازت سے اگر چاہے تو ایسی تعلیم میں شرکت کر سکتا ہے۔

دفعہ ۲۹ (ب) کسی شہری کو مذہب، نسل، ذات، زبان یا ان میں سے کسی ایک کی وجہ سے کسی ایسے تعلیمی ادارے میں جسے حکومت چلاتی ہو یا امداد دیتی ہو، داخل کرنے سے انکار نہیں کیا جائے گا۔

اس طرح دستور نے تعلیمی، لسانی اور تہذیبی امور سے متعلق کسی بھی امتیاز کی کوئی گنجائش نہیں رکھی ہے اور مذہب یا عقیدے، نسل یا جنس کو تعلیم یا ملازمت کے سلسلے میں کوئی وقعت نہیں دی ہے اور ہر فرد کو محض فرد کی حیثیت سے یکساں حقوق دئے ہیں۔ یہی رویہ سیاسی حقوق کے سلسلے میں بھی اپنایا گیا ہے۔ دفعہ ۳۲ میں درج ہے :-

”پارلیمنٹ کے دونوں ایوان یا کسی ایک ایوان یا ریاستی مجالس قانون ساز کے ممبروں کا انتخاب کرنے کے لئے ہر علاقائی انتخابی حلقے کے ووٹروں کی ایک عام فہرست ہوگی اور مذہب، نسل، ذات یا جنس یا ان میں سے کسی ایک کی بنیاد پر کسی شخص کو ایسی انتخابی فہرست میں شامل ہونے سے باز نہیں رکھا جائے گا۔“

جمہوریت میں سیاسی اختیار اور اقتدار کا مرکز چشمہ ووٹ ہے۔ دستور نے تمام بالغوں کو ووٹ دینے کا حق عطا کر دیا ہے اور اس کے لئے کسی قسم کی کوئی شرط عائد نہیں کی ہے۔ ۱۹۶۹ء میں جب کانگریس کا جو طریقہ رائج کیا گیا تھا وہ بالآخر تقسیم ملک پر منتهج ہوا۔ دستور نے بجا طور پر ایسی تمام باتوں کا خاتمہ کر دیا۔

سیکولر ازم کی تیسری شرط ریاست سے مذہب کی علیحدگی کی طرف بھی دستور نے بڑا نمایاں قدم اٹھایا ہے۔

اس سلسلے میں دفعہ ۲۷ کی عبارت قابل غور ہے :-

”کسی شخص کو کوئی ایسا ٹیکس ادا کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا جس کی آمدنی خاص طور سے کسی مذہب

کی ترقی یا کسی خاص مذہب یا کسی خاص مذہبی گروہ کی دیکھ بھال یا بہتری کے لئے خرچ کی جائے۔“

اس کے ماسوا دستور میں ایسی کوئی دفعہ نہیں ہے جس میں کسی مذہب کو سرکاری درجہ دیا گیا ہو۔

اس طرح ہم نے دیکھا کہ ہندوستان کا دستور ملک کی قدیم روایات اور جدید تصور دونوں کا ہم آہنگی سے

ایک مثالی سیکولر دستور بن گیا ہے جس کے تحت تمام لوگوں کے ساتھ (ان کے مذہب اور عقیدے سے قطع

نظر) یکساں اور مساوی سلوک کیا گیا ہے اور سبھوں کو یکساں حقوق دئے گئے ہیں۔ ہمارا دستور صحیح معنوں میں

ہمارے سیکولر اندازِ نظر کا عکاس اور منظر ہے۔

چند سطور میں ہندوستان میں سیکولر ازم کے مستقبل پر بھی ایک نظر ڈال لی جائے :-

ملک کے بعض طبقے اس بات کے مدعی ہیں کہ ہندوستان ایک سیکولر ریاست نہیں ہے۔ ڈاکٹر وید پرکاش

لوہرا اپنے پی ایچ ڈی کے مقالے *The Concept of the Secular State and India*

”India“ میں اسی نتیجے پر پہنچے ہیں۔ مگر سیکولر ازم کی خالص شکل دنیا میں کیسے موجود نہیں ہے۔ امریکہ میں

بھی نہیں۔ بات یہ ہے کہ ایک فرد کسی ریاست کا شہری ہوتا ہے اور وہی فرد کسی مذہب یا عقیدے کا پیرو بھی ہوتا

ہوتا۔ ہر موقع پر ایک ہی شخص کو اپنے دو الگ الگ گروپ میں حصہ فاصل قائم رکھنا مشکل ہوتا ہے۔ پھر جمہوریت

میں منظم مذہبی گروہوں کا خیال کرنا ہی پڑتا ہے۔ اس کے علاوہ ہندوستان جیسے وسیع و عریض ملک میں جس

کی غالب اکثریت کا مذہب ہندو ازم ہے، کوئی ایسا منظم مذہبی ادارہ موجود نہیں ہے جو سماجی اور مذہبی

اصلاحات کو نافذ کر سکے۔ لہذا لامحالہ حکومت کو ایسے قوانین بنانے پڑے ہیں جو باوی النظر میں حکومت کے دائرے

میں نہیں ہیں۔

ایک دوسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ سیکولر ازم کے فروغ سے مذہب کی اعلیٰ اور ارفع قدروں کو نقصان پہنچے

گا۔ مذہب سے بیزاری فیشن بن گئی ہے۔ مذہبی تعصب اور مذہبی تنگ دلی یقیناً قابل مذمت ہے۔ مگر

مذہب سے مکمل انحراف نئی نسل کو نراج، مادیت اور ہماری تہذیب کی اعلیٰ قدروں سے منحرف کر رہی ہے۔ ایک

ہندوستانی مفکر نے اپنے ایک مضمون میں لکھا ہے کہ ہندوستان ایک سیکولر ریاست ہے مگر ہندوستان کے عوام

سیکولر نہیں ہیں۔ ان پر مذہب کا بڑا گہرا اثر ہے اور وہ اس بات کے خواہش مند ہیں کہ خدا کرے ہندوستانی

ثقافت نمبر

عوام مذہب سے بیزاری کی حد تک سکولر نہ بنیں۔" ڈاکٹر سمپرنانند اپنے مضمون "سکولر ازم ان انڈیا" میں سکولر ازم کی محدود اور کٹر تعبیر سے احتراز کا مشورہ دیتے ہیں۔

بہر حال اس مضمون میں سارے پہلوؤں کا جائزہ لینے کی گنجائش نہیں ہے۔ پھر بھی آخر میں یہ عرض کرتا ہوں کہ ہندوستان میں سکولر ازم کا پورا ضرور پروان چڑھے گا۔ کیونکہ سکولر ازم کا تصور جب مغرب زدہ رہنماؤں کا مسلط کردہ نہیں ہے بلکہ اس کی جڑیں ہماری تاریخ میں پیوست ہے۔ قدیم ہندوستان ہر اوسط دور کا ہندوستان، یہاں مذہبی تنگ نظری سے کام نہیں لیا گیا اور رواداری، مفاہمت اور بھائی چارے کی فضا قائم رہی۔ مذہبی معاملوں میں انگریزوں کی غیر جانب داری اور قانون اور انتظامی معاملات میں اصلاحات سے ایک مشترک شہریت کا احساس پیدا کرنے میں مدد دی۔ ایسے سرکاری سکول تقریباً ایک صدی سے قائم ہیں جن میں مذہبی تعلیم لازمی نہیں رہی ہے۔ انڈین نیشنل کانگریس کی پوری تحریک قوم پرستانہ اور سکولر جذبات کی حامل تھی اور ہندوستان کا سکولر دستور براہ راست اس کی دین ہے۔

ہندوستان کی اکثریت کا مذہب ہندو ازم ہے جو مجموعی لحاظ سے سکولر ازم کے فروغ کے لئے سازگار ہے۔ قدیم ہندوستان میں مذہبی آزادی کسی مصلحت یا سیاسی ضرورت کے پیش نظر نہیں دی گئی تھی بلکہ یہ جذبہ ہندو فلسفے میں جاری و ساری تھا۔

بڑی تعداد میں اقلیتوں کا وجود سکولر ازم کی بقا کا ضامن ہے۔ کسی بھی سکولر ریاست میں وہاں کی اقلیتیں سکولر ازم کی سب سے بڑی پشت پناہ ہوتی ہیں اور ہندوستان کی اقلیتوں کو بجا طور سے اس کا احساس ہے۔

ہندوستان میں جدیدیت اور ایک آفاقی کچھ دے پائوں چلا کر رہے۔ ملک کی صنعتی ترقی، سائنس اور ٹیکنالوجی کا دور دورہ، تعلیم میں اضافہ اور اعلیٰ تعلیم کے بڑھتے ہوئے مواقع نجی اور عوامی زندگی کو سکولر بنا رہے ہیں۔

لہذا اس بات کا خدشہ بہت کم ہے کہ ہندوستان سے سکولر ازم کا خاتمہ ہو جائے گا۔ سکولر ازم کے خاتمے کا مطلب یہ ہوگا کہ ہندوستان گاندھی اور جواہر سے منحرف ہو جائے جس کا امکان فی الحال بالکل نہیں ہے۔ اور پھر ریاست جموں و کشمیر بھی ہندوستان کے سکولر ازم کی ضامن ہے!

کشتیر

چشمی شیشه‌ای دس تسکین سون
 روده نزارین منز و چیم افتاب نوون
 پریه دوه بر دونه شود پز دونه شینه بال
 میون آنگن، کتجه مالین، سته بجال
 موعنه شبنم، لوری پوشن موه اسان
 کتجه میتره منز سته کتجه مخمل کسان
 ویره داره، جانواراه، بول پوش
 آبشاراه، تیز آساره، سرفروش
 آبه قطرس امرتک تاثیر سیمو
 سوره پیلله سیمو نوره دیوت تقدیر سیمو
 اویره آرس سون جبرته اندی اندی کناری
 شیر برن شارکا تجمیز سواری
 سون جبرته سنگن میه و چیمز تاله سم
 هرز دهالاه یاره سنز تنواره بم
 پرش مرگاه، لوله سدراره، اضطراب
 شوق گرایاه، تاپه دهالاه، انقلاب

بختِ هوا و سناو گوژھ آسن بدل
 ز تہ کتھ کتھ کتھ زاپہ منقل، کوس عمل
 زونہ گاشاہ، چونہ تارکھ، ساقیہ
 ز بیٹھ شاہ ہیٹھ میٹھ جو راہ، دلبرہ
 شفقنک سرینہ، چھم ہمالاہ مہربان
 قوم دن یوڑھت چھ بڑھ پڑھ یوڑھت لسان
 بڈی قدم، جورھ، جوانی، اہرہ ملی
 کھوت و کھن کہ جارتھ پی پوڑھ ڈل
 ریشی مزاراہ، دوہ تھوہ، بندتا، پزر
 نور مابو آتش پڑھت سینس اندر
 ہیرہ پاوس پیٹھ منک دکر زوہ لسان
 فال پڑھت کانہ پیٹھ پلس اکسی و چھان
 پنہ بروہنہ بی سی پھلے بانس ترھان
 پڑھت وٹھس میچھ لوان، اہی ز لوان
 یوڑھت چھ ریشی پڑھت چلم میشاہ جوان
 پڑھت مٹھس رومہ پڑھت یوڑھت دوہ دھتھ گڑھان
 سینہ مڑھت نون تھوال اندریم و نان
 شاہ ہمداس نان، کالی منان
 درای پڑھت تھرہ پوش، بدلے لگ پوت
 راج لال دیدہ ہند، شہل پوڑھ پوڑھ گومت
 کر قدم پتھ لکچھ درامتی بروہنہ دوہے
 و پتھ چھ کتھ کتھ پیٹھ گوال اسرہ پوڑھ پوڑھ
 ز رھری اتھن جنگ ز یوڑھت سونے کمال
 کتہ ز لوان دوہر ش سمت، سانی مثال

لہ ریشی پیر پتھ تر میشاہ صاب - زہ بڈی کاتھ بزرگ
 سٹہ ہاکالی

تارہ وادارہ، کُن صدا، میترت پر ساز
 گھاٹ اکھ، دریا و اکھ، پوزا، نماز
 دا کراں پر پتھ زورہ گوڑھ ڈانگیک جلال
 پر پتھ زرس گوڑھ آسماں کھسک کمال
 ہر گام تر، نفرتک عالم غمہ لام
 دُچھ پر دامن اُمی دُہے رُٹھن سلام
 کر ادب، ادہ پکھ امونچ و تھ چھ پر
 رتھ کس سگ، شیر و انز کتھ چھ پر
 ثاپہ شرو کین زھل تر بوکھ نالہ دتی
 جوشہ و تھو، ژلنکو صدا بوزی بالہ پتو
 چشمہ گہر تر ژانگی، کوٹھی شستر سپدی
 مشرفن و دہش زینو زھوڑی منتر سپدی
 تیلو تر مہرازہ منترس، گٹ کار دراو
 از تر طوفانو گنزارو، زینتھ پر آو
 نیمو کمند تھو، کوو گواسے تھ پھسپو
 کالم صبرن سانی کر، راوڑ جیسو!
 اکھ مدعا، پینتس تر گوڑھ وادارہ بن
 دشمنت راون، پز تھ یارہ بن
 شیشہ خاس چورہ گزھ ڈلہ یوڈ میہ کھور
 نیندرہ بیہ و تھ نار دو گنیار نیرہ گور
 شربیس منزل میہ لبو تیلو، پرائی کتھ
 یوڈ یزھ کھ عظمت لبو لب میا فی و تھ
 روچھ وقتک، ہوش تدبیرک تر داس
 عفتک سرینہ مائے تھ زرس، پتھرہ نیاس

کشمیر کی مخصوص روایا اور سماجی یک جہتی

شمالی ہندوستان، افغانستان اور ایران کی زبانی کا آپس میں مقابلہ کرنے سے تاریخ دان اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ آریہ قوم کے جو قبیلے ان ملکوں میں پھیل گئے وہ تین گروہوں سے تعلق رکھتے تھے۔ ایک قبیلہ دیو کہلاتا تھا جس کے لوگ شمالی ہندوستان میں پھیل گئے۔ دوسری جماعت کا نام اُسریا اُہر تھا۔ جس نے ایران اور افغانستان کو اپنا نیا گھر بنا دیا۔ آریہ قوم کی ایک تیسری جماعت پشاور اور درہ قبیلوں کی تھی۔ اس جماعت کے قبیلے پترال سے لے کر کشمیر، کشتواڑ، ضلع ہزارہ اور افغانستان کے شمال مشرقی علاقوں پر قابض ہو گئے۔ کشمیر میں جو قبیلے آکر بس گئے وہ پہاڑوں کی چار دیواری کے اندر جب صدیوں تک الگ تھلک رہتے رہے تو ان میں ایک مخصوص کشمیری تہذیب کا ظہور ہو گیا۔ اور اس مخصوص تہذیب نے نشوونما حاصل کی۔ کشمیر میں یہ بات خاص طور پر نمایاں ہے کہ جس طرح پنجاب وغیرہ صوبوں میں وقت و وقت پر بہت ساری قومیں آکر کر و ہال کے عوام میں جذب ہوتی رہیں۔ اس طرح سے کشمیریوں میں باہر سے آنے والی اقوام کا عنصر بہت کم جذب ہوا۔ کیونکہ یہاں باہری قوموں کی آمد کبھی بھی بڑی تعداد میں نہیں ہوئی۔ ہاں کبھی کبھی ان کے دُکے اشخاص آتے رہے اور یہاں بس کر کشمیری عوام میں ملتے جلتے رہے۔ اس طرح سے بنیادی طور پر کشمیری لوگ ایک ہی قوم سے تعلق رکھتے ہیں۔ کشمیر میں چودھویں صدی میں شاہ میری خاندان کے مسلمانوں کی حکومت قائم ہو گئی۔ مسلم حکومت کے دوران اس ملک میں بہت سارے صوفی اور سید ایران سے آکر رہنے لگے۔ ان صوفیوں کے تبلیغ اور دوسرے ریاسی عوامل کی وجہ سے عوام متشرف بر اسلام ہوئے۔ اسلامی حکومت کے قائم ہونے سے پہلے تین چار صدیوں تک کشمیر میں فلسفہ شیعہ کا بہت زور رہا

ثقافت نمبر

تھا۔ یہ فلسفہ بہت ہی بلند اور فراخ دلائل ہے۔ مگر ایسا کرتے ہوئے انہوں نے اپنے مذہبی اور فلسفیانہ خیالات کو بالکل ترک نہیں کیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ کشمیری عوام میں بہت ساری مشترکہ روایات چلتی رہیں اور ہندو مذہب اور اسلام کے پیرو ہوتے ہوئے بھی کشمیری مزاج مشترک رہا۔

پرانے زمانے سے کشمیر میں دیوی کی پوجا جگہ جگہ پر ہوتی آ رہی ہے۔ ہندو اب بھی جگہ جگہ دیوی کی پوجا کرتے ہیں۔ مسلمان اگرچہ بت پرستش نہیں کرتے مگر دیوی کے پوتر مقامات کی اب بھی بڑی عزت کرتے ہیں۔ دیوسر میں تر پتر سدری دیوی کے استھان پر مسلمان بھی آتے ہیں۔ وہاں ہندوؤں کی طرح منتیں ملتے ہیں۔ جب بھینس بچہ دیتی ہے تو پہلے پہل اُس کے دودھ کی کھیر بنا کر دیوی کی جگہ پر بھینٹ چڑھاتے ہیں اور اُس کے بعد اُس کے دودھ کو استعمال کرتے ہیں۔ اسی قسم کی رواج کو کرناگ کے پاس تر سندا دیا دیوی کی جگہ بھی دیکھی جاسکتی ہے۔ انت ناگ میں بھی راگیا بھگوتی کی جگہ کو عام مسلمان بہت ہی عزت کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ کھیر بھوانی کی مہترک جگہ پر تو پوجا کے لئے پھول پتے، دودھ میوے وغیرہ لے آ کر بیچنے کا کام عموماً مسلمان ہی کرتے ہیں۔ ۱۹۴۷ء میں قبائلی حملہ کے وقت وہاں پر مقامی مسلمانوں نے بڑے پاپڑ بیل کر حملہ آوروں کو اس جگہ پہنچنے سے باز رکھا۔

دیوی شاردہ کا تیرتھ کشمیر کے اُس حصے میں واقع ہے جو آج کل پاکستان کے جاہلانہ قبضہ میں ہے۔ پہلے یہ تیرتھ مسلمانوں اور ہندوؤں دونوں کی عقیدت کا مرکز تھا۔ مگر آمدہ اطلاعات کے مطابق اب بھی وہاں کے باشندے اس تیرتھ کا احترام کرتے ہیں۔ یہی حال مسلمان بزرگوں کے مقبروں کا ہے۔ کوہ گام میں حضرت سید حسین صاحب سمنانیؒ کی زیارت ہے۔ جس کے درشن کے لئے وہاں ہندو بھی جاتے ہیں اور مسلمان بھی۔ مقبرے کے صحن میں ایک پُرانی مسجد ہے جس کا نام "کول مشید" ہے۔ اس مسجد کو ہواند چو گام کے ایک کشمیری پنڈت کول نے تعمیر کیا تھا۔ روایت یہ ہے

کہ سید سمنانیؒ کے وارثوں کے پاس اس درگاہ کی جو سند موجود ہے اُس میں یہ بھی لکھا ہے کہ اس زیارت کی ماہوار آمدنی کے چھٹے حصے کے حق دار کوہ گام کے ایک کشمیری پنڈت مسمیٰ رعنا پنڈت اور اُس کے وارث بھی ہیں۔ اس قسم کی ایک جیتی جاگتی روایت شری امر ناتھ جی کی مقدس گیمہاں آج کل بھی چلتی ہے۔ سادوں کی پورنامشی کے روز جب وہاں میلہ لگتا ہے تو چڑھاوے کا ایک حصہ بوٹر کوٹ کے ملکوں کو بھی ملا کر تلے جو مسلمان ہیں۔ یا ترا کے ایام کے دوران شری امر ناتھ جی کے سامنے محکمہ دھرم ارتھ کے افسروں، مٹن کے پنڈتوں اور مہنت کے ساتھ ملکوں کا ایک معتبر بھی بیٹھا

کرتے ہیں۔ اس طرح سے اس متبرک تیرتھ کی آمدنی کے حق دار مسلمان بھی ہیں۔ اور ہندو بھی! اننت ناگ میں ریشی صاحبؒ کی زیارت کو مسلمان بھی ملتے ہیں اور ہندو بھی۔ دونوں فرقوں کے لوگ وہاں جا کر منتیں مانتے ہیں اور چڑھاوا چڑھاتے ہیں۔ اور دونوں مردیں پاتے ہیں۔ ریشی صاحبؒ کے میلے کے ایام کے دوران اننت ناگ کے قصائی اور چھیرے گھر بیٹھے رہتے ہیں۔ کسی جانور کو ذبح کرنے کا خیال نہیں آتا۔ نہ ہی لوگ اُن دنوں گوشت یا پھل کھاتے ہیں۔ ہندو بھی اُن دنوں گوشت سے بالکل پرہیز کرتے ہیں۔ جب کبھی ریشی صاحبؒ کی زیارت کے خدام اس علاقے میں گھومتے ہیں تو ہندو اور مسلمان دونوں ہی خوشی خوشی اُن کو تیرات دے دیتے ہیں۔ اور ایسا کرنے میں بڑا فخر محسوس کرتے ہیں۔ یہی حال عیش مقام کے زینہ شاہ صاحبؒ کی زیارت کا بھی ہے۔ وہ زیارت جس طرح سے مسلمانوں کی ہے اُسی طرح سے ہندوؤں کی بھی ہے۔ سرنگری میں بھی شاہ ہمدان صاحبؒ اور مخدوم صاحبؒ کی زیارتوں کو مسلمانوں کی طرح بہت سے ہندو بھی مانتے ہیں۔ ہم نے سری نگر میں ایک جگہ دیکھی ہے جسے نرپرستان کہتے ہیں۔ یہ جگہ کس پیر صاحبؒ کی ہے یا کس دیوتا یا دیوی کی ہے، یہ کوئی بتا نہیں سکتا۔ نرپرستان صاف سنسکرت لفظ ہے۔ صبح شام اس جگہ پر ہندو اور مسلمان دونوں مذہبوں کے لوگ آتے ہیں۔ چاروں طرف پرکرا کرتے ہیں۔ پھول اور چاول چڑھاتے ہیں شام کو دئے بھی جلا کر رکھتے ہیں اور منتیں مان کر زیارت کی دیواروں پر ہاتھ پھر کر اُس سے اپنی آنکھوں کو چھوتے ہیں۔ اس طرح کے بیسیوں تیرتھ اور بیسیوں زیارتیں کشمیر میں ہیں جہاں ہندو اور مسلمان مل کر عبادت کرتے ہیں۔ ایسا کرتے ہوئے ہندو اس بات پر کبھی دھیان نہیں دیتے کہ آیا ایسا کرنا وید وغیرہ شاستروں میں کہیں لکھا بھی ہے کہ نہیں۔ مسلمان بھی تیرتھوں اور زیارتوں پر عبادت کرتے وقت یہ کبھی نہیں سوچتے کہ کیا ایسی روایتوں کے لئے فقہ کی رُو سے کوئی حکم ہے کہ نہیں۔ اُن پڑھ لوگوں کو چھوڑیے۔ کثیر کے بڑے بڑے علماء بھی ان زیارتوں پر جایا کرتے ہیں۔

چودھویں صدی عیسوی میں کشمیر میں آل دہند نام کی ایک دیوی پیدا ہوئی۔ سنسکرت کی کتابوں میں اُس کا نام للیشوری لکھا گیا ہے۔ حد سے زیادہ عشقِ خدا نے اُن کو دنیا کی نظروں میں مجذوب بنا دیا تھا اُن کا شاعری ابھی تک موجود ہے۔ شہر شہر میں اور گاؤں گاؤں میں کشمیری عوام اُن کی شاعری کو گاتے ہیں۔ ہندو بھی اور مسلمان بھی انہیں عارفہ مانتے ہیں۔ اتنا ہی نہیں، ہندو انہیں ہندو مانتے ہیں اور مسلمان انہیں بتاتے ہیں۔ اُن کی زیارت پانچور میں ہے۔ وہاں ایک تالاب

ثقافت بنر

ہے جیسے لاکڑاگ کہتے ہیں۔ جگہ جگہ سے ہندو اور مسلمان اس تالاب کے درشن کے لئے آیا کرتے ہیں۔ اوپر بتایا جا چکا ہے کہ کشمیر میں فلسفہ شیو کے اثر سے صوفی فقیروں اور شیو سنتوں میں آپس میں کافی میل جول پیدا ہوا۔ اس میل جول سے سنتوں اور فقیروں کی مشترکہ جماعتوں کا سلسلہ چل پڑا۔ دراصل اسی جماعت کے ساتھ لک دید کا تعلق رہا ہوگا! یہ بھی دیکھا گیا ہے کہ فقیروں کے اس سلسلے میں کبھی مرشد پنڈت ہوتا ہے تو کبھی گورو مسلمان! دراصل ہندوؤں اور مسلمانوں کے ان بڑے بڑے سنتوں کے سلسلے کی روایت شیو سنتوں اور صوفی فقیروں کے اُس میل جول سے شروع ہو گئی جس میں لک دید ایک خاص جگہ رکھتی ہیں۔ لک دید کے وقت سے یہ میل جول لگاتار چلتا ہی رہا اور کشمیری لوگوں کی یہ خاص روایت کشمیر میں ابھی تک چل رہی ہے۔

ہوئی ہندوؤں کی بھر کا ایک خاص تیوہار ہے۔ اس دن لوگ خوشیاں مناتے ہیں۔ اپنے دوستوں اور رشتے داروں پر رنگ پھینک پھینک کر مسرت کا اظہار کرتے ہیں۔ شام کو جگہ جگہ آگ جلا کر اُس کے گرد گھومتے ہیں۔ کشمیر میں اس رسم کا صرف ایک حصہ ابھی تک موجود ہے اور وہ ہے اوائل بہار میں شام کو آگ جلانا۔ آگ جلانے اور خوشی منانے کی یہ رسم کشمیر کے دیہات میں ہندو اور مسلمان دونوں مل کر مناتے ہیں۔ اسے کشمیری میں "پھرو" کہا کرتے ہیں۔ ہولی ویسے بسنت کا ایک تہوار ہوتی ہے اور بھاگن کی پورنماشی کو اسے منایا جاتا ہے۔ مگر چونکہ کشمیر میں بسنت ذرا دیر سے شروع ہو جاتی ہے اس لئے کشمیر میں ہندو بھی مسلمانوں کے ساتھ موسم بہار کی اس رسم کو بھاگن کی پورنماشی کی بجائے چیت کی پورنماشی کو مناتے ہیں۔

اسلام میں ارواح کی پوجا کارواج نہیں۔ مگر کشمیر میں دیہات کے مسلمانوں میں ایک روایت ایسی ہے کہ بہار کے موسم میں بزرگوں کی قبروں پر پھول چڑھائے جاتے ہیں جنہیں "روح پویش" کہتے ہیں۔ شہروں اور قصبوں میں بہت سارے خاندانی مسلمانوں کے یہاں بزرگوں کے انتقال پر ایک سال تک ہر ماہ ایک مذہبی رسم ادا کی جاتی ہے جسے "اسہ وار" کہتے ہیں۔ دراصل یہ روایت بھی ہندوؤں اور مسلمانوں کی ایک مشترکہ روایت ہے۔ "لوگ سادھنا" کا حکم اسلام کی مذہبی کتابوں میں کہیں بھی نہیں ملتا۔ مگر کشمیر کے مسلمان فقیروں اور سنتوں کی طرح ایک قسم کی "لوگ سادھنا" کیا کرتے ہیں جسے ہندو لوگ "اچا جاپ" کہتے ہیں۔ اس "لوگ سادھنا" کے مطابق انسان اپنی سانس کے آثار چڑھاؤ کو اپنے گوشِ باطن سے سُنے کا تجربہ کرتے ہیں اور آہستہ آہستہ اُس میں سے "سوہم" اور شیرازہ

”ہم سہ“ کی آواز صاف سنائی دیتی ہے۔ اس آواز کے سنائی دینے کے ساتھ ہی فقر کی علم حقیقی کی طاقت بڑھتی جاتی ہے۔ اس روایت کو کشمیر میں صوفیوں اور سنتوں کے میل جول سے نکل دیکھیں سنتوں نے رائج کیلئے اور ابھی تک فقیروں کے اندر یہ روایت چلتی ہے۔ شری امر زہ کاک اور ان کے چیلے اسی راہ پر چلتے رہے اور آج کل کے فقیروں میں بھی یہ روایت جاری ہے۔ ہندوؤں میں ذات پات اور چھوت چھات، کچھ عرصہ قبل بہت زوروں پر تھی۔ مگر کشمیری روایت کے مطابق یہاں کے براہمن چھوت چھات اور ذات پات کے زیادہ قائل نہیں رہے ہیں۔ (اس معاملے میں وہ ہندوستان کے باقی علاقوں کے ہندوؤں کی نسبت مسلمانوں کے زیادہ نزدیک ہیں۔ کشمیر میں مسلمان ہندوؤں کی بنائی ہوئی اور ہندو مسلمانوں کی بنائی ہوئی چیزوں کو کھانے میں بھی کم شدت پسند واقع ہوئے ہیں۔

کشمیر میں بہت سارے مٹا اور پروہت مختلف بیماریوں کا علاج منتروں اور تعویذوں کے ذریعے کرتے ہیں۔ یہ بات بڑی معنی خیز ہے کہ ان منتروں کی زبان سنسکرت، عربی اور فارسی کا امتزاج ہوتی ہے۔ منتروں میں جن دیوتاؤں اور فرشتوں کے نام آتے ہیں ان میں ہندو دیوتا بھی آتے ہیں اور مسلمان فرشتے اور پیغمبر بھی۔ ان منتروں کا علم نہ ہی خالص ہندو دھرم سے اور نہ ہی خالص اسلام سے لیا گیا ہے۔ کچھ عالموں کی تو یہ بھی رائے ہے کہ ایسے منتروں پر یقین رکھنا اسلام کے اصولوں کے سراسر خلاف ہے۔ بہت سے ہندو ودوان بھی اس روایت کو ہندو دھرم کے خلاف سمجھتے ہیں۔ مگر یہ روایت کشمیر میں ہندوؤں اور مسلمانوں کی ایک مشترکہ روایت ہے اور کشمیری عوام کی اکثریت کو اس روایت پر یقین بھی ہے۔ مسجدوں کے اندر صبح سویرے مذہبی کتابوں کی آیات مقدسہ کو کشمیری مسلمان ٹھیک اسی طرح سے پڑھ کر ایک ساتھ اونچی آواز سے نغمہ بار انداز میں پڑھتے ہیں جس طرح سے یہاں کے ہندو مندروں میں پڑھ کر کیرتن اور کرتی کرتے ہیں۔ یہاں کے ہندو نہ صرف گیتا وغیرہ ہندو مذہب کی ہی کتابوں کو اس طرح سے پڑھتے رہے بلکہ فارسی زبان میں لکھی ہوئی صوفی شاعروں کی شاعری کو بھی۔ خشک سالی یا زیادہ بارش سے نجات کے لئے ہندو اور مسلمان پڑھ کر یا کبھی کبھی الگ الگ بھی ایک اور روایت ملتے ہیں جسے ”فل“ کہتے ہیں۔ درگاہوں، مندروں اور تیرتھوں پر پڑھ کر جلتے ہیں اور موسم کے سازگار بننے کے لئے دُعا مانگتے ہیں۔ زرد چاول یعنی ”تہر“ بیلنے میں اور خدا کے نام پر، یا دیوتاؤں اور پُرانے فقیروں کے نام پر اسے بانتے ہیں۔

لے
راقم ایک ایسے کشمیری پنڈت جہا پرش سے واقف ہے جو ہر روز بھگوت گیتا کے ساتھ ساتھ دیوان حافظ کا ہاتھ بھی کرتے تھے (بلجی ناتھ)

کشمیریوں کا رہن سہن بھی خاص طور رکھتا ہے اور اس پر کشمیر کی مقامی چھاپ لگی ہوئی ہے۔ ہمالیہ کے دیگر پہاڑی اور برفانی علاقوں کے طرز زندگی سے بھی اس کا کوئی جوڑ نہیں۔ کشمیری لباس کو ہی دیکھئے۔ "پھرن" صرف کشمیر میں ہی پہنا جاتا ہے۔ اس پھرن کے اندر کانگریسی کا استعمال بھی کشمیر میں ہی ہوتا ہے۔ ترکستان اور افغانستان میں کمرے کے اندر آگ جلائی جاتی ہے اور گھر کے سبھی لوگ اُس کے چاروں طرف بیٹھتے ہیں۔ یورپ میں بھی لوگ ایسا ہی کرتے ہیں۔ ترکستان میں اُس آگ کو "کنگ" کہتے ہیں۔ مگر ایک ایک فرد کے پاس جو ایک ایک الگ الگ چھوٹا سا "کنگ" یعنی کانگریسی ہوتی ہے۔ وہ تو کشمیر کی اپنی ایجاد ہے اور اسے کشمیری طرز زندگی کا ایک اہم جز مانا جاسکتا ہے۔ ہندوستان، افغانستان وغیرہ ملکوں میں پگڑی باندھنے کا رواج تھا۔ مگر ہر جگہ اور ہر فرقے میں اس کے باندھنے کا طریقہ الگ الگ ہی ہوتا تھا صرف کشمیر میں ہی ہندو اور مسلمان سبھی ایک جیسے طریقے سے پگڑی باندھتے تھے۔ یہ طریقہ زمانہ قدیم کے براہمنوں کا طریقہ تھا۔ بعد میں مغلوں نے بھی اسے اپنایا تھا۔ اسی لئے اسے مغلیہ پگڑی کہا کرتے ہیں۔ آج سے چالیس پچاس برس پہلے تک کشمیر کے سبھی خاندانی ہندو اور مسلمان سر پر مغلیہ پگڑی باندھا کرتے تھے۔ اس ملک میں عورتیں بھی ایک خاص قسم کی پگڑی باندھی کرتی تھیں۔ جسے "ترنگ" یا "قصابہ" کہا کرتے تھے۔ اگرچہ "ترنگ" اور قصابہ" میں تھوڑا سا فرق ہوتا تھا۔ مگر عورتوں کا اس طرح سے پگڑی باندھنے کا رواج کشمیر کی مخصوص تہذیب کا حصہ تھا۔ مسلمان قوم میں ہر ایک ملک میں عورتوں میں بُرقع پہننے کا رواج تھا۔ مگر کشمیر کے مسلمانوں میں خاص طور دیہات میں یہ رواج اب بھی عام نہیں آج سے پچاس سال پہلے کچھ ہی خاندانی مسلمان عورتیں ایک سفید رنگ کے بُرقع کو برائے نام سر پر رکھتی تھیں۔ اس قسم کے رسمی بُرقع کو تو اُس وقت جو ان پندت عورتیں بھی پہنتی تھیں۔

کشمیر کے لوگوں کا کھانا پینا بھی خاص طرز کا ہوتا ہے۔ اس پر ایران کا کافی اثر پڑا ہے۔ خاص خاص قسم کے لذیذ کھانوں کے نام ایرانی ہیں۔ مثلاً روغن جوش، قورم، کباب، دو پیازہ، گوشتابہ، یخنی وغیرہ۔ چاول، کشمیر کے لوگ بھی کھاتے ہیں اور بنگال اور مدراس کے بھی۔ مگر چاولوں کو پکانے کا طریقہ سبھی کا اپنا اپنا ہے۔ کشمیر میں چاول، سبزی، گوشت، مچھلی وغیرہ کو بنانے کا جو طریقہ مسلمانوں میں رائج ہے وہی ہندوؤں میں بھی ہے۔ غرض یہ ہے کہ سبھی کشمیریوں کا کھانے پینے کا طریقہ ایک ہے۔ ہمارا گانا، بجانا، تلچ، نغمہ، جشن وغیرہ بھی ایک جیسے ہیں۔ یہاں کی موسیقی تو اپنی ایک مخصوص حیثیت رکھتی ہے۔ اس کشمیری موسیقی کو پیدا کر کے آگے چلانے والے یہاں کے سنت اور فقیر رہے ہیں۔

شیرازہ

موسیقی کے ساتھ کام کرنے والی شاعری کے بانی بھی وہی ہیں۔ اس طرح کے کشمیری گانے بجانے اور نائچ وغیرہ میں "چھکری" اور "دوف" کو خاص طور پر کشمیری تہذیب کے اہم جزؤں میں گنا جاسکتا ہے۔ یہاں کے ہندو اور مسلمان سبھی ان میں دل چسپی رکھتے ہیں۔ کشمیری زبان میں جو شاعری آج تک لکھی گئی وہ بھی خاص طور پر کشمیری طرز کی ہے۔ اور ہندو اور مسلمان دونوں ہی اُس کو یکساں طور پر پسند کرتے ہیں۔ صدیوں تک کشمیر فارسی علم و ادب کا مرکز رہا۔ اس لئے آج سے پچاس ساڑھ برس پہلے یہاں کے ہندو اور مسلمان فارسی کو ہی اپنی علمی زبان مانتے رہے۔ جب اردو سکول اور انگریزی ہائی سکول اور کالج کشمیر میں رائج ہو گئے تو یہاں کے لوگوں کے لئے فارسی علم کو چھوڑ کر، ان نئے علوم کو اپنانا شروع شروع میں بڑا مشکل ہو گیا۔ یہاں پر پنڈتوں کے گھروں میں بھاگوت وغیرہ مذہبی کتابوں کے فارسی ترجمے ابھی تک موجود ہیں۔ اسی طرح سے فارسی زبان اور فارسی ادب کو پڑھنا اور پڑھانا یہاں کے عالم ہندوؤں اور عالم مسلمانوں کی ایک مشترکہ عادت تھی اور یہ چیز یہاں کی خصوصی تہذیب کا ایک اہم جز بن چکی تھی۔ زمانہ قدیم سے یہاں کے ہندو اور مسلمان ایک دوسرے کے علم اور ادب کو پڑھتے اور سیکھتے رہے۔ بدشاہ کے وقت میں شری ورنامی مشہور شاعر نے عربی زبان اور ادب کو پڑھ کر یوسف زلیخا اور دلارام کی کہانیوں کو عربی سے سنسکرت نظم میں ترجمہ کیا۔ بعد میں ان دونوں کہانیوں پر کشمیری زبان میں بھی شاعری کی گئی جو شاید اب بھی کہیں کہیں ملتی ہو! کشمیر کے جو شاعری آج سے بیس پچیس برس پہلے تک ہندو مذہبی جنتری کو فارسی زبان میں ہی چھپایا کرتے تھے۔ بزرگ کشمیری پنڈتوں کو مہورت دیکھنے سے تعلق رکھنے والا علم نجوم فارسی زبان میں زبانی یاد ہوتا تھا۔ اب بھی اس قسم کے بہت سے بزرگ موجود ہیں۔ پنڈت ہی نہیں، بہت سارے مسلمان بھی ایسے موجود ہیں جن کو یہ علم ابھی تک زبانی یاد ہے اور جو اس پر یقین بھی رکھتے ہیں۔ حالانکہ اسلام میں اس قسم کی باتوں پر یقین رکھنے کا جواز نہیں۔ اسی طرح سے جنت پتروں کا رکھنا اور ان پر یقین رکھنا اور ان کے علم کو فارسی زبان میں یاد کرنا — یہ بھی یہاں کے علم کی ایک اور خصوصیت ہے جس کے مشترک حصے دار ہندو اور مسلمان ہیں۔ کشمیر کے علم و ادب کا ایک اور خاص جز فارسی میں بنی ہوئی وہ فلسفیانہ شاعری ہے جسے یہاں مناجات کہتے ہیں۔ ان مناجات کے تحریر کرنے والے اور ان کو پسند کرنے والے دونوں ہندو بھی اور مسلمان بھی ہیں۔ بزرگ ہندو اور بزرگ مسلمان ان مناجات کو صبح شام روزانہ پڑھا کرتے تھے۔ ایسا کرتے ہوئے وہ بھول جاتے تھے کہ ہم ہندو ہیں یا مسلمان۔ یہ چیز کشمیر

کی مخصوص تہذیب کا ایک اور جز ہے۔

کشمیر کے مسلمانوں اور ہندوؤں میں انبازوں کے کچھ نام بھی ایسے ملتے ہیں جن کا استعمال دونوں مذہبوں کے پیروں کیا کرتے ہیں۔ مثلاً آفتاب، مانتاب، سونہ، ریشی، زونہ، مالہ، (مالیجی)، ہی مالی، سسندر، پوشمال وغیرہ۔ اپنے مال باپ وغیرہ قریب رشتے داروں کو بلانے کے اعزاز میں نام بھی بہت سارے ایسے ہیں جن کا استعمال ہندو اور مسلمان دونوں ہی پر حیثیت کشمیری کے کیا کرتے ہیں۔ یہ نام ہیں: باب، جگر وغیرہ وغیرہ۔

کشمیر میں تقریباً پچاس برس پہلے بہت سے مسلمان بھی ہندوؤں کی طرح سر پر چوٹی رکھتے تھے۔ فرق صرف اتنا رہتا تھا کہ ان کی چوٹی سامنے مانگھے کے اوپر اور پیچھے گردن کے اوپر ہوا کرتی تھی۔ ہندو بھی سر کے مرکز کی چوٹی کے علاوہ مسلمانوں کی دیکھا دیکھی مانگھے کے اوپر ایک اور چوٹی رکھا کرتے تھے۔ اس چوٹی کو بچڑ اور گردن والی چوٹی کو ٹنگ کہا جاتا تھا۔ سر پر گول ٹوپی پہننا بسبھی کشمیریوں میں رائج تھا۔ بڑی باندھنے والے اشخاص بھی بچڑی کے نیچے گول ٹوپی ضرور پہنتے تھے۔ مسلمان چہرے پر تھوڑی تھوڑی داڑھی بڑھایا کرتے تھے تو ہندو بھی اس رواج میں ان کا ساتھ دیتے تھے۔

شادی بیاہ کے سماجی رسم و رواج اب بھی کشمیری ہندوؤں اور مسلمانوں کے تقریباً ایک جیسے ہی ہیں۔ کچھ ہی وقت پہلے تک ہندو دھرم کو ایسا لباس پہنایا کرتے تھے جو پچاس فی صدی نو اربوں کا اور پچاس فی صدی راجپوتوں کا ہوا کرتا تھا۔ ہندوؤں کی براتوں میں اب بھی مسلمان شامل ہوتے ہیں اور مسلمانوں کی براتوں میں ہندو۔

رسم و رواج، کھان پان، لباس، رہن سہن، شکل و شباہت وغیرہ کے علاوہ کشمیریوں کے متعلق یاد رکھنے کے قابل ایک بڑی اہم بات یہ ہے کہ ان کے دل اور دماغ بھی تقریباً ایک جیسے ہیں۔ کشمیر کے سبھی لوگ چاہے وہ کسی بھی مذہب یا پیشے سے تعلق رکھتے ہوں، قدرتی طور پر نرم دل اور ذہین ہوتے ہیں۔ قتل، ڈاکہ، بلوہ وغیرہ جیسے جرم کشمیر میں جتنے کم ہوا کرتے ہیں، شاید ہندوستان بھر میں اتنے کم اور کسی بھی علاقے میں نہیں ہوتے ہوں گے! یہی وجہ ہے کہ کشمیر کی وادی میں سرکار کو اخلاقی قیدیوں کے لئے صرف ایک عدد مرکزی جیل خانہ تعمیر کرنے کی ضرورت پڑی ہے۔ کشمیریوں کی فزانت صرف علم و ادب میں ہی عیاں نہیں بلکہ کاریگری میں بھی۔ اور اس میں بھی وہ بلا تیز مذہب ایک دوسرے سے بڑھ چڑھ کر ہیں۔

اوپر بیان کئے گئے حقائق سے یہ بات از خود واضح ہو جاتی ہے کہ کشمیر میں رہنے والے لوگ اپنے عادات و تحصيل کے لحاظ سے پہلے کشمیری ہیں اور بعد میں کچھ اور۔ وہ عظیم ہندوستانی تمدن کے بڑے دھار کا ایک ایسا جزو ہیں جن کی سرشت میں کشتی اور ملاپ کے جز سمونے ہوئے ہیں!

ڈوگری شاعری میں انسان دوستی کی روایت

ڈوگری ادب اتنا قدیم ہے۔ جتنے اس کے بولنے والے رہا ہے۔ لیکن رسمی لٹریچر کا سرسراہل معنوں میں سترہویں صدی عیسوی کے آخر یا اٹھارہویں صدی کے آغاز میں مل جاتا ہے اس زبان میں رنگ رنگ کے لوک گیتوں کی بھاری تعداد شامل ہے۔ جو صدیوں تک سینہ بہ سینہ منتقل ہوتے رہے اور جس میں ڈوگریوں کے سماجی مسائل ان کے طرز فکر اور فطرت کے مختلف مظاہر کے سلسلے میں ان کے رد عمل کا ذکر موجود ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ ہمیں ان کے مزاج اور ان کی روایات کا سارا راسخ ہونا چاہیے۔

ڈوگری لوک ادب — جس میں لوک گیت اور لوک کہانیاں شامل ہیں — زندگی کے رنگ رنگ پہلو پیش کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صدیاں بیت جانے کے وجود آج بھی اس میں جاذبیت اور تاثیر کی ڈمبائیں بسی ہوئی ہیں۔

کسی ملک کی سماجی یا تمدنی زندگی اس کے ادب پر ایک خاص اثر ڈالتی ہے۔ اور مختلف صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ لوگوں کے رسم و رواج اور عادات کی خاص پہچ اور ان کے عقائد اور ان کے جذبات میں اسی کی عکاسی موجود ہوتی ہے۔ اس ضمن میں میلان کی بدولت انسانی روح کی بنیادی یکجہتی اور وحدت کے باوجود مختلف ممالک اور مختلف جغرافیائی اکائیوں میں رہنے والے لوگوں کے ادب میں رنگارنگی کا احساس جاکتا ہے۔ محبت اور نفرت کے بنیادی جذبات اپنے ملک اور ملت سے محبت اور وفاداری کے جذبات کی طرح تمام نوع انسانی میں مشترک ہیں۔ لیکن مختلف زبانیں بولنے والے ان کا ایک — اظہار اپنے مخصوص انداز اور اسلوب میں کرتے ہیں۔

حباب لونی کا تصور اپنی موجودہ شکل میں ایک جدید تصور ہے۔ انسانی سماج مختلف انواع کی ادا رسیں چھوٹی چھوٹی اکائیوں میں تقسیم رہا ہے۔ اور اپنی محرومیوں میں۔۔۔ جزو کو کھلی سمجھنے کی غلطی کی۔ جہاں چھوٹے الفاظ سے کام لیں۔ کتا تھا۔ دماغ ان سے بھاری بھر کم الفاظ استعمال کئے۔ مگر وہوں کے باہمی تنازعات قبولوں کے مناقشات، چھوٹی قومیتوں اور بڑے قوموں کے ٹکراؤ، کشمکش اور اقلیت کے تضاد کو ہمیشہ فریقین نے اپنے اپنے رنگ سے شاندار بنا کر پیش کیا۔ اور کبھی خاص گاؤں یا قصبے سے وفاداری کو وطن سے وفاداری کے وسیع تصور سے غلط ملک کیا گیا۔ لیکن وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ سرمایہ دارانہ نظام کے پھیلنے کے ساتھ ساتھ حباب لونی

اور قوم پرستی کا تھوڑا پھیلنا اور مضبوط ہوتا گیا۔ اور اس کے نتیجے میں پہلے سے زیادہ بڑے پیمانے پر کشمکش کا آغاز ہو گیا۔

لیکن انسانیت کے درمیان ایسی باتیں زیادہ ہیں جو اسے تقسیم کرنے کی بجائے متحد کرتی ہیں۔ محبت اور نفرت اُمید اور بیم کے جذبات، بہار کی آمد پر ہرست کا اظہار وغیرہ پہلے ہی کی طرح آج بھی ہر انسانی دل میں جگہ حاصل کرتے ہیں اس لئے یہ بات بالکل قدرتی ہے کہ تمام براعظموں اور تمام زبانوں کے شاعر اور ادیب ان جذبات کا اظہار کریں۔ جیسا کہ سب کو معلوم ہے شاعری انسان کے اُس پُر زور دل سے پیدا ہوتی ہے جو اُس نے نظرت اور اپنے ماحول کے تیشوں کا ہر کیا۔ انسان کا یہ پہلا رد عمل حیرت اور خوف، تجسس اور اندھے اعتقاد، اور تعجب اور سہمہ و گی کا ملا جلا متنسراج رہا ہوگا۔ محبت، نفرت، اُمید اور بیم تو اس کے بعد کی پیداوار ہیں گے۔ اس لئے یہ بات تعجب انگیز نہیں کہ ابتدائی زمانے کی شاعری میں اس قسم کے جذبات نظر آتے ہیں۔

موت کا موضوع شاعری کا ایک اہم سرچشمہ رہا ہے۔ اگرچہ پہلے پہل اس سے صدمے کا احساس پیدا ہوا۔ لیکن بعد میں اس کی پراسرار ماہیت سے تعجب کا احساس بھی جاگ گیا۔ لیکن چونکہ طلوع آفتاب، غروب آفتاب، موسموں کے چکر، انسانوں کی نشوونما، ارتقاء اور زوال، جیسی تمام چیزیں ایک خاص سکیم کے تحت کام کرتی ہوئی معلوم ہوئیں اور موت کو زندگی کا ایک منطقی انجام مانا گیا۔ اس لئے یہ بھی نظرت کے شاندار ڈرائے کا ایک اہم عنصر مانا گیا۔ موت صرف سانچوں اور درندوں کی شکل میں ہی نہیں آئی، بلکہ آندھیوں اور برف کے ردپ میں بھی۔ برف و باد کے طوفان کی صورت میں بھی اور طوفان کا بھیس بدل کر بھی۔ موت کافی طاقتور تھی۔ لیکن اسے تابو کرنے والا ہاتھ اس سے زیادہ حیرت انگیز اور طاقت ور ہونا چاہیے۔ (اسی کا نام نظرت دکھا گیا۔ اس لئے یہ بات بالکل قابل فہم ہے کہ ابتدائی مغرب کیوں نظرت کی پرستش پر زور دیتے تھے۔ ایک خدا کی پرستش کا تقہور تو انسان کے تخیل کی پختگی کے بعد پیدا ہوا۔ اور اس کے بعد ہی نظرت کی پرستش نے خدا کی عبادت کو جگہ دی۔ موصوفہ چھوڑ دیا۔ اس کے باوجود زندہ رہا۔ اور آج بھی دنیا کے مختلف حصوں میں مختلف سہوڑوں میں موجود ہے۔ شاعری میں موت کے تعلق انسان کے تقہورات و خیالات نے مختلف صورتوں میں اظہار پایا۔ کچھ بڑے ہوئے اشخاص اور بھولی بستی یادوں کے لئے ایک عجیب کسک محسوس ہوتی رہی۔ موسم بہار میں پھول کھلنے سے کچھ بڑے ہوؤں کی یاد کے زخم تازہ ہوتے رہتے۔ جنہیں بے رحم موت چھین کر لے گئی تھی۔ بڑے بڑے دیوبلوان، جن میں پانڈو جیسے جنگ جو بھی شامل تھے موت کے سامنے بے بس تھے اور انہیں پھر زندہ نہیں کیا جاسکتا تھا۔

بھنورا، رتو، پھیرا آسیاں

بھنورا، کریراں پھولی آسیاں

بھنورا موئے نہیں پھر دے

پانڈو رتو پھیری آمیاں
پانڈو گنتی نہیں موڑ دے

اچھنورا' لبنت رتو پھر آئی ہے۔ کیری کے پھول کھل آئے ہیں۔ لیکن لبنت کے لوٹ آئے۔
باوجود لوگ چلے ہیں۔ وہ نہیں لوٹ سکتے، اتنے بڑے دیر اور ہادر) پانڈو بھی ایک بار اس سنار سے
چلے جانے کے بعد واپس نہیں آ سکتے۔

یہ مصرعے موت کے ٹنک اٹھوں کی بے رحمی پر ایک بڑا مؤثر تبصرہ ہیں۔ اور ان سے انگریزی شاعر
بارن کی وہ نوحہ خوانی یاد آتی ہے۔ جو اُس نے "چائلڈ ہیرالڈ" میں کی ہے۔ موسم بہار کی آمد پر بارن کا دل
چل اٹھتا ہے۔ کہ اچانک اُسے اپنے اُن پیاروں کی یاد آتی ہے۔ جواب اُس سے کبھی نہیں مل سکتے۔ کیونکہ اُن
کا وجود خاک میں مل چکا ہے اور وہ پکار اٹھتا ہے۔

"تجھ سے مڑ کر میرا خیال اُن پیاروں کی طرف چلا گیا۔ جنہیں تو اپنے ساتھ نہیں لائی ہے۔ موت
کے اس بے رحمانہ یلغار کے خلاف اُن کی امید کو سینے سے لگاتے رکھے۔ کبھی کبھی ادنیٰ موت کے سامنے
ہمارا نیتا ہے۔ لیکن کبھی کبھی اُس کا خیال اُن طاقتوں کی طرف جاتا ہے۔ جو موت سے زیادہ توانا سمجھے ہیں،
"گھا۔ گھا۔ دی گھٹیا بنائیاں۔

کھائے داسر ملنا۔

گھا دے کھتے گھارل کیا۔ رہ گیا پھوک نانا۔

گنگے رام، چھوڑ بیڑا۔ چلی جانا۔

جب اس دنیا کی ہر چیز نانی ہے۔ تو اُن سے کیوں محبت کی جائے۔؟ ترک دنیا تو سب سے بہتر راستہ ہے۔

"چھوڑی دنیا، بوسنا چھوڑی دنیا

دنیا سنارا ایس چھوڑی دنیا"

اور اس طرح سے ایک ایمان والے کے لئے نجات کا راستہ منکھل آتا ہے۔ خدا اور اُس کے مظاہر پر یقین
رکھو۔ اور اس طرح سے صرف اسی دنیا میں ہی نہیں بلکہ عاقبت میں بھی سلامتی کا مارگ اپنا لو۔ کسی کمی دقت
انسانی عقل و فہم و اس عقلمند توت کا ادراک کرنے میں ناکامیاب ہو جاتی ہیں۔

"تیرا بھیت (بھید) کسے انیس پایا۔ بھگوان باندھری (بانسری) والے اور بڑے بڑے طاقتور بادشاہوں

ثقافت نمبر

جیسے اکبر شاہ بھی، اس بہر گیر خدائی قوت کو خسراج پیش کرتے پر مجبور ہو گئے۔

”ننگے ننگے پیریں، ماتا۔“

اکبر آبا۔

سونے دا چھتر سپڑھایا۔

ماتا دے دربار، جوتاں جاگدیاں۔“

جیسے جیسے انسان اپنے اور اپنے ماحول کے تعلق زیادہ شعور حاصل کرتا گیا۔ اس کا جذبہ مرت خیالات و احساسات میں جلوہ گر ہوتا گیا۔ لیکن لطف کے ساتھ ساتھ دکھ کے سر بھی اپنے ہوتے گئے۔ اور تساری میں ہلکے پاتے گئے۔ اسی لئے ایک سپاہی کا یہ جذبہ ناراضگی قابل فہم ہے۔

”تاماں کنی گھر آ“

(اپنا نام کٹ کر سپاہی باہم گھر آجا)

اور سپاہی جو اپنی تھکا دینے والی زندگی سے تنگ آچکا ہے۔ اکت کر تپا اٹھتا ہے۔

”آپوں راجہ، اٹھیں سوتا
کیمپ لگے سنواری او“

(خود تو راجہ محلوں میں سوتا ہے۔ اور سپاہیوں کے لئے کیمپ ستواری لگے ہیں)

ڈوگری شاعری میں جنگ کے خلاف جذبہ نفرت کے تحت کبھی کبھی شاعری کا حصہ غالب ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فوج میں ہمیشہ ڈوگروں کی تعداد بڑی زیادہ رہی ہے اور سپاہی سے زیادہ کون جنگ کے کڑے پن، اس کی بد صورتی اور اس کی ہول نائیوں کو سمجھ سکتا ہے۔

لاڈاؤ اقلہ چلا سے دا۔

ہڈیں دے پھر ڈھیر لگی گئے کوئی کوئی گھٹ ماسا دا“

(چلاس کے قلعہ پر کچھ ساساں ہی بھیج کر تھکا۔ دہاں تو لاشوں کے ڈھیر تھے۔ جن پر گوشت کم اور

ہڈیاں زیادہ تھیں)

اور اگر اس قسم کی جنگ کے بعد ایک سپاہی سلامتی سے گھر لوٹے، تو اس کی ماں اور بیوی کی خوشی کا اندازہ لگانا مشکل نہیں ہے۔ ماں تو اس لئے خوش ہے کہ اس کے لال نے دولت کی تھیلیاں لائی ہوں گی (دیں دیاں بوریان) لیکن بیوی تو اس لئے خوش ہے کہ وہ اس کا ساجن ہنسی خوشی واپس آیا ہے۔ اور اسے ان بد نصیب عورتوں کا حال معلوم ہے۔ جن کے شوہر میدان جنگ میں کام آتے ہیں۔

”جنہیں ناریں دے کینت مری گئے“

شکل ہون گدڑ لے چنایا۔“

(جن عورتوں کے پر تہم گئے ہیں۔ ان کا اس جہاں میں گذر کھٹن ہو جاتا ہے)
 ڈوگری لوک شاعری کا عام رنگ یہی ہے۔ بہادرانہ نعروں میں جنہیں باراں کہہ کر پکارا جاتا ہے، اور جو
 ویر بلوانوں کے کارناموں کے گیت گاتے ہیں، میں بھی جنگ کی توصیف نہیں کی گئی ہے اور نہ ہی واقعات سرنے
 لے کر بیان کئے گئے ہیں۔ جنگ جو بہادر اس لئے ان بان والے ہیں۔ کیونکہ انہوں نے ظالموں کے خلاف
 آواز اٹھائی اور انہیں تباہ کرنے کے لئے متنبہ کر رکھا۔

جدید ڈوگری شاعری میں بھی یہی روح جاری و ساری ہے۔ تنگ نظر اور انتہا پسند عنصر ڈوگری شاعری
 میں بالکل غیر حاضر نہیں۔ لیکن اس کا سر بڑا دھیا ہے۔ ڈوگری صرف دنیا کا سو رنگ ہی نہیں۔ بلکہ یہ کشمیر اور ہندوستان
 کے بڑے حصے کا ایک خوبصورت حصہ بھی ہے۔ ڈوگری دیش پر یہ گیت

”سرگے نیادیں ڈوگریا
 ایدے گے گن گاہیے“

اگرچہ PANEGRIC ہے۔ لیکن یہ صرف ڈوگری دیش کا ایک تھلک بیان نہیں ہے۔ بلکہ شاعری ایک آنکھ اگر
 ہند تو دوسری کشمیر کی طرف اٹھی رہتی ہے۔ اس لئے لوگوں کو اس کے دیش کی خوبصورتی کو دیکھنا ہے۔ تو انہیں شاعر
 دینو بھائی پنڈت۔ کی آنکھ سے اس کا مشاہدہ کرنا چاہیے۔

”میرے دیبے دا شیلیب
 میری اکھیں کئے دکھ“

کشمیر پر بھاری ایک قدم آگے جاتا ہے۔ جنت کا ذکر کیوں کرتے ہو؟ کرنا ہی ہے۔

”تو زار میرے دیش کی شاں کے گن گاہیے“

سرگے دی گلی میں لا آٹیا۔

یہ بات کہنا سبنا آئیز نہیں ہوگی کہ موجودہ ڈوگری شاعری کا آغاز حب الوطنی کے جذبے کے تحت ہوا۔ اور
 کسی بھی قابل ذکر شاعر نے حب الوطنی کے موضوع کو اپنی شاعری میں سجانے سے گریز نہیں کیا ہے۔ لیکن یہ بات
 صحیح ہے کہ حب الوطنی کا تصور ہر شاعر کے یہاں اپنا اپنا ہے۔ پنڈت ہر دت ملک کا تصور زیادہ تر ڈوگری دیش کا
 اپنے ساجی پس منظر میں کرتے ہیں۔ یہی حال رکھنا تھ سنگھ کا بھی ہے۔ لیکن دینو، دیپ، دھوکرا، سپولیا
 بیش، تارا، نیل پوری اور رام ناتھ شستری اس سلسلے میں شعوری طور پر کچھ خیالات کو شاعری کا رنگ دیا اور.....
 واقعات کے سیاسی مفہوم کی پورے طور پر تفسیر و تشریح کی۔ (ان میں سے پہلے تین تو بائیں بازو کے تھیوریٹ اور
 سپولیا دائیں بازو کے رجحانات کی طرف جھکا رہا۔ باقی نے درمیانی راہ اختیار کی۔ اور سائل کو ان کے کیف و کم
 کا کوئی پیر پرکھا۔ لیکن کہنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ دینو، دیپ، یا دھوکرا حب الوطنی کے موضوع پر سیاسی موقف
 کے سلسلے میں کوئی تعصب کے شکار ہیں۔ ان کی شاعری میں علمی حقیقت پسندی اور مقصد پسندی (deed and)

ثقافت نمبر

کا بڑا خوشگوار مزاج ملتا ہے۔ دنیو نے محنت کشوں کو اپنی نظم

”اٹھ مزدور“ جاگ کسان، تیرا دیا آیا، مائی“

کے ذریعہ جاگیر شاہی کے اور سرمایہ داری کے خلاف بغاوت پر اکسایا۔ اور اپنے ”یا دھرمو یا ادھر سو“ میں متوسط طبقے سے کہتا ہے کہ وہ ڈانڈوں رہنے کا طریقہ ترک کر دیں۔ دیپ کل کی بات کرتا ہے۔ جیسا کہ اکیلا تھا۔ لیکن آج تو اس کے ساتھیوں کی تعداد بے شمار ہے۔ ”کل ہا میں کلا۔ میرے ساتھی ہیں گھنٹن آج“ اپنی مشہور نظم ”دوپ گھنٹن“ میں شاعری نے ہمارے درمی اور فتح کے پیرائے تنہا رات کا مفہم اُٹرایا ہے فتح کس کے لئے؟ فتح کس پر؟ ایک ملک کی غیر منصفانہ فتح کسی دوسرے ملک کی مظلومانہ شکست ہو سکتی ہے اور ایک قومی ہیرو، جس نے دوسرے ملک پر فتح حاصل کی ہو، محکوم ملک کے باشندوں کے لئے ظالم کا روپ دھار سکتا ہے۔ اس قسم کا اپر وچ قومی عصبیت کی تعمیل کرتا ہے۔ یہاں سے آگے بڑھ کر تمدنی ہم آہنگی کی سمت ایک اور قدم بڑھاتا ہے۔ اپنی نظم ”پوٹان“ میں شاعری سرزمین کشمیر کو خراج تمجید ادا کرتا ہے اور اس کے شاندار چناروں اور سفیدے کے درختوں کی خوبصورتی کا قلم چھوڑ دیتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی دادی کے ہنرمندوں، فنکاروں اور میٹھوری، ہجور اور نامد جیسے شاعروں کو مرعہ بدلتا ہے۔ اس کے الفاظ میں کشمیر کا تمدن، چناروں اور سفیدوں کا طرح شاندار اور خوبصورت ہے۔ اور اپنی کی طرح اس کی جڑیں اپنی زمین میں بیجست ہیں۔

اگرچہ پیش کی شاعری کے دو خاص پہلو اپنے وطن اور ہمنمونوں کے ساتھ اس کی محبت اور گیت میں ظاہر کئے گئے۔ حسن کے تئیں گہرے جذبات ہیں۔ لیکن کبھی کبھی اس کی شاعری ان دیواروں کو پھانڈ کر ادبوں کی عالمی برادری کے خواب دکھاتی ہے۔ یہ اثر اس کی شاعری میں ایک جلتی چھاؤں کی طرح آیا۔ لیکن اس کے وقت ہمیں دو اچھی نظمیں ہیں۔ ”آمن“ ”آمن“ نے امن کا قرض کی اپنی کے جواب میں کبھی ”میرے ساتھی“ میں وہ ایک آفاقی لہجہ سے بات کرتا ہے اور ساری دنیا اسے اپنے ساتھیوں سے پر نظر آتی ہے۔ کشمیر کا ہجور، جوں کا شاعری ترکی کا ناظم حکمت اور اسی طرح دوسرے بے شمار شاعری کی طرح انسانیت کے دل کی دھڑکنوں پر رقص کرتے ہیں۔

دیپ اور شاعری نے بھی اس قسم کی نظمیں لکھیں۔ شاعری نے کانگو کے سابق وزیر اعظم پیٹریس لومبا کے قتل پر اسرارے کتھا... میں انسانیت کے وسیع برائے تعلقات پر نظم اٹھایا۔ دیپ نے بھی لومبا کی موت پر ”کالا مانو“ کے عنوان سے نظم لکھی۔ جس میں اس نے سارا جی تو تون کے مظالم کی مذمت کی۔ لیکن ہجور نے اسی پس کی ہوتی۔ تو دگر کی شاعری ایک ایسی معجزہ مرکب بن کر رہ جاتی، جس میں اچھی شاعری کے چند ہی عناصر مل جاتے، لیکن جس کا اثر حقہ نرہ باہت سے عبرتور ہوتا۔ لیکن شاعری کی اکثریت نے ثقافت نمبر

اپنے ماحول کے تنگ دائرے سے پرواز کی۔ اور اُن کی فکر نہ ڈگر دلش کی نسبت سے آگے بڑھ کر ملک اور انسانیت کی محبت کو اپنا آئین بنایا۔

شاعروں کے اس رویے میں بڑی تبدیلی کا سہرا دھو کر کے سر بندھ جاتا ہے، ۱۹۳۰ء سے ۱۹۵۰ء تک کے دس سال کو ڈوگری شاعری میں حب وطن کی شاعری کا دور کہا جاسکتا ہے۔ تمام شاعر تقریباً ایک جیسے انداز میں ڈوگری ڈگر اور ڈوگری غفلت اور شان کے گیت گاتے رہے۔ اُن دنوں ڈوگری تمدن کو انشائی تو توں اور تنگ نظری کے ہاتھوں زبردست خطرہ لاحق ہو گیا تھا۔ ریاست پر پاکستان کا حملہ بھی ہوا تھا۔ اس لئے لوگ اپنا ریاست کے معاملات میں ہی اس قدر ڈوب گئے تھے کہ انہیں باقی ملک کے بارے میں سوچنے کا کم ہی موقع ملتا تھا۔ اس وجہ سے تنگ نظرانہ قوم پرستی ابھر رہی تھی اور ڈوگری کا ذہنی افق محدود ہوتا جا رہا تھا۔ مدھو کو اُس وقت اپنی مشہور صراہ کے ساتھ آگے آیا۔

دیباگی بناتے رہنا نائنسے ہتھ اے

(you condemn or make the country)

اس صدا سے ان چل پڑ گئی۔ ڈوگری شاعر کنوئیں کا میٹرک بننے کی بجائے اب تازہ دستوں کی سمت بڑھے گئے۔ ملک کی اجتماعی صورت کا نقشہ اکھرنے لگا۔ ملک کے بڑے بڑے ہیرو و شہلا پوری۔ پرتھوی راج۔ بیر تام۔ شیراجی وغیرہ کے گن گائے جانے لگے اور مداروں جیسے راجہ اُجی۔ جے چند اور میر جعفر پر چٹکاریں برسائی جانے لگیں۔ فرقہ پرستی ملک کی تو توں کا خاتمہ کر رہی تھی۔ اور اس موذی مرض کی جڑیں ختم کرنے کے لئے جان و دل کی بازی لگاتی تھی۔ اس قسم کی نظم کا خاطر خواہ اثر ہوا۔ شاعر اور لوگ ڈگر کو بھول کر منہ کی جانب آنے لگے بہت سے اور شاعروں نے اس نئی لہر کی تقلید میں نظم نگاری شروع کی۔ انہوں نے ایک قدم آگے بڑھ کر ساری دنیا کے محنت کشوں کو ایک برادری قرار دیا۔ دنیادویپ اور ریش شرا امن عالم اور دوسری عالمی تقریبول کے ساتھ اپنی دابھنگی کا اعلان کیا۔ دیپ کی مشہور نظم،

میں ہا میں کلمہ میرے ساتھی میں گنوں آج

دل تو میں اکیلا ہی تھا۔ لیکن آج میرے بے شمار ساتھی ہیں

درویش کی ع

یا ددھسر میر یا ددھسر میر

اولیش شرم کا نظم "امن دی لوڑ" (امن کی ضرورت) بھی اس نئی سپرٹ سے متاثر ہوئی ہیں امت اپنی مخصوص صوفیانہ لے میں انسانی جذبات کی ترجمانی کرتا ہے۔ ہندو مسلمان اور دوسرے لوگ شرافت بھر

نظرانہ امتیازات کس کے لئے؟ یہ سبھی تو خدا کی مخلوق ہیں۔ اور پھر انسان کیا اور خدا کیا؟
آؤں کے آں تے توں کے ایں

(میں کہتا ہوں اور تم کیسا سو؟)

مذہب اور قوم کی لونے اصطلاحوں سے بالاتر ہو کر ایک نیا آفاقی نظام قائم کرنے کے لئے پہلے نظام کو ختم کرنا ضروری ہے۔ اس وقت تک تاریخ کو استحصالیوں اور ظالموں نے اپنے مفادات کے لئے استعمال کیا ہے۔ تاریخ کے اصل ہیرو شہیدِ مظلوم اور بے بس لوگ ہیں۔ جنہیں نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ مدهو کر نے اس قسم کے جذبات اپنی نظم "نما اہاس" (نئی تواریخ) میں ظاہر کئے ہیں۔ یہ ڈوگری شاعری کے رجحانات کا ایک سرسری جائزہ ہے اور انسانیت نوازی کا یہ عمل آگے کی طرف بڑھنا جا رہا ہے۔ کسی وقت کچھ بے سری صدا میں بھی سنائی دیتی ہیں۔ لیکن شاعری کوئی شینی عمل نہیں ہے اسکا سامن افراد کے شخصی مزاج، اور حالات کے نشیب و فراز سے گہرے طور پر وابستہ ہے۔ جیہی اور پاکستانی حملے کے جیسے ہنگامی مواقع پر جنگ جو اور قومی عصیت سے بھر پور عنانہ پھر اپنا سرا بھارتے ہیں۔ لیکن پھر جلدی سے اصل پیش منظر سامنے آجاتا ہے۔ اور صحت مند رجحانات کی کرنیں آفاق کو گلزار بنادی ہیں نئے خیالات و تفکرات کا اردان پھر جادہ پیمائی کے لئے رداں ہوتا ہے

اس سلسلے میں مدهو کر کے شاندار حصے کا ذکر کرنا بے حد مناسب ہوگا۔ وہ انسان اور کائنات کا بڑا ہی وسیع تصور رکھتا ہے اور اس کی نظر میں کشمکش صرف ایک ہے۔ انسان اور فطرت کے درمیان۔ دنیا میں اتنے مظالم ڈھائے گئے ہیں۔ لیکن آسمان ایک خاموش تماشا ٹی ہے۔
"امبر کھڑا چپ چاپ دکھدا"

اس کے منقلب میں عناصر فطرت نے ہمیشہ انسان کا راستہ روکنے کی کوشش کی۔ لیکن مدهو کر یاس بند نہیں۔ انسانی قوتوں کو کبھی سرنگوں نہیں کیا جاسکتا اور اس کے کارناموں سے ساری تاریخ بھری پڑی ہے۔ وقت آ رہا ہے۔ جب تاریخ کی نئی ترتیب ہوگی جس میں ظالموں کے تذکرے نہیں ہوں گے۔ بلکہ ان محنت کشوں اور مظلوموں کے جھنڈوں نے بحیثیت دکھ پر نفع حاصل کی اور معینوں کو تسخیر کر لیا اور جب یہ نیا نظام قائم ہوگا تو نظام کائنات جس میں چاند ستارے زمین اور آسمان شامل ہیں۔ ایک نظم سروری کی حیثیت اختیار کرے گا۔

چن تارے، دھرت، سماں اک گیت اے

آپ چاہیں تو اسے حافظ شیرازی کے تصور کی اس دنیا کا دوسرا روپ سمجھ لیجئے جبکا نقشہ کھینچے ہوئے
انہوں نے کہا تھا عم

نفس باد صبا بشک فشان خواہد شد عالم پیر و گد بارہ جواں خواہد شد
شیرازہ
۲۲۲ ثقافت نمبر (ترجمہ) محمد رفیع بیگ

رتن لال شانت

ہندی ادب میں سیکولر رجحانات (ایک تواریخی جائزہ)

تاریخ دان اور خاص طور مغرب پرست مورخ یہ ثابت کرنے کی کوشش کیوں نہ کریں کہ جن حالات میں اور جس مشن سے متحرک ہو کر سیکولرزم پیدا ہوا اور سینا اُس لحاظ سے اُس وقت کوئی قوم سیکولر نہیں پھر بھی ایک غیر جانب دار محقق کے لئے یہ دیکھنا آسان ہے کہ ہندوستان ہی اس وقت واحد قوم ہے جس نے مکمل طور پر دوسروں سے گزرنے پر بھی سیکولرزم اور جمہوریت کو نہیں چھوڑا ہے۔ بے شک اس قوم کو کئی بار داخلی اور بیرونی دباؤ کا سامنا کرنا پڑا، لیکن کب تک یہ ان امتحانات میں ہر بار کامیاب ہوئی۔ اس کی وجہ ڈھونڈنا مشکل نہیں۔ جس طرح بیرونی ممالک خاص طور پر یورپ میں سیکولرزم چاہے ایک فرد کے فلسفیانہ فکر کی پیداوار رہا ہو لیکن علما ایک سماج کے پروردگاروں کے ذریعہ عام کرایا گیا۔ ہندوستان میں یہ بالکل دوسرے ڈھنگ اور دوسرے عمل سے عام ہوا۔ ہم آزادی کے بعد سیکولر اور جمہوری نظام کی باتیں سننے لگے۔ لیکن یہ تصورات جاری آزادی کے دہروں اور معیاروں کی داغ بیل تھی کا نتیجہ نہیں تھے۔ ہندوستانی تاریخ اس امر کی گواہ ہے کہ مختلف مذاہب کا اشتراک اور میل جول کر رہیں سہیں یہاں کی لوگ زندگی کی خاصیت رہی ہے۔ لوگ زندگی نہ ہی ایک جاتی بوجھ کی کوشش سے موڑی بدلی یا بنائی جاتی ہے اور نہ ہی اسے ایک سکیم کے تحت سنوارا جاسکتا ہے۔ علامہ اتب آل کو ہندوستان کا قوم میں ان ہی عناصر کو پا کر کہنا پڑا تھا کہ یونان مصر اور روم جیسے عظیم تمدن جہاں سے بڑے گئے، لیکن ہمارا نام و نشان ابھی تک باقی ہے۔ گورپ کی نسبت مشرقی اقوام میں تہذیب کے دیر پا رہنے کی صلاحیتیں کافی موجود ہیں ہندوستان ان میں بھی ایک استثنا ہے۔ ادب تو فی کا عکاس ہوتا ہے، لیکن کہیں یہ بھی دیکھنے میں آتا ہے کہ خاص حالات کے پیش نظر ادب کی رد و قوی زندگی کے عام دھارے سے الگ ہو جاتی ہے۔ ہندی

secularism: encyclopaedia of religion and hinduism

پروفیسر بی مورخ موجودہ سیکولرزم کی شروعات ۱۸۳۰ء سے بتاتے ہیں۔

ثقافت نمبر

ادب اس کا استثنہ انہیں ہے۔ صرف ریتی کال (۱۶۰۰ تا ۱۸۰۰ء) کو چھوڑ کر ہندی کا شاعر سہج کی تہ سے اجڑا رہا۔ آدھی کال (۱۰۰۰ سے ۱۴۰۰ء) کے شعراء راج درباروں سے وابستہ رہے اور شاہی جاہ و جلال کے مبالغہ آمیز نگیت گاتے رہے۔ لیکن ان کے کلام میں صداقت اس لئے آسکی ہے۔ کیونکہ وہ لایا کے شانہ بش نہ جنگ لڑتے تھے، مظلوموں کی فریاد اور ان کی شہنائی کے دقت بطور گواہ موجود رہے بادشاہ جس وقت بھی پس بدل کر رعایا کی خبر لینے کھڑے ہو کر تے تو یہ صاحبان تصنیف یہاں کی لوگ زندگی کی گہرائی کا اندازہ کر لیتے۔ بھگت کال (۱۴۰۰ تا ۱۶۰۰ء) ہندی ادب کا نامیدہ دور ہے۔ جغرافیائی نقطہ نظر سے اس وقت کا ادب مدھیہ دیش، بہجکل کے شمالی ہند کے وسطی حصہ اور تیر دیش میں لکھا گیا جو خالص ہندی علاقہ ہے اور تاریخی مطالعہ کرتے والے بھی اسی دور کی تقریرات سے اصلی ہندی ادب کا آغاز کرتے ہیں۔ اس دور کے ادیب ہندوستانی کلچر کے سرچشموں، بگاؤں کی کنواری دھول سے ابھرے اسی دھول کو ماتھے پر لگایا اور اسی میں لوٹ لوٹ کر گاتے رہے۔ رام اور کرشن کو اپنی سادہ زندگی میں اتارا ان ہی کے سنگ کھیلے انہیں دوست مانا، اپنا رکھوالا بتایا، ان کی محبت بھی اور ازاد وابی زندگی کے خاکے اپنی ذہنی پرچ کے مطابق کھینچے انہیں پیار دیا انہیں کوسا، ان سے اپنی زندگی کو رنگ بچھے ان کی سولہ حیات کو اپنی کتھا کا رتا کے جاموں سے ملبوس کیا انہیں اپنے تیوہاروں میں شریک کرایا اور اپنی دیکھوں بکھار داستانیں سنیں۔ رہا آدھتک کال (۱۸۰۰ تا امروز)۔ وہ ہماری لوک زندگی کا سچا آئینہ دار ہے اس لئے کہ بدیشی مہرست کے دباؤ کے پیش نظر ہمارے ادیبوں کی عوام کے ساتھ قربت بڑھ گئی۔ اسی لئے اگر کوئی طرز فکر ہماری طرز زندگی میں ساگی ہو تو وہ ہماری طرز زندگی کی روایتوں سے اچھی طرح جانا جاسکتا ہے۔ سیکولر رجحانات ہماری زندگی میں پیشہ اور سرگرمی پرچ گئے۔ یہ لوک زندگی کی ہی خصوصیات بات ہے کہ ایک درجن کے قریب مذاہب کا گھر ہوتے ہوئے بھی ہندوستان اس باہمی رواداری کی روایت کو پال رہا ہے۔ اس لئے جب سیکولرزم کو ہندوستانی متن میں دیکھا جائے تو ہمیں یہاں کا لوک زندگی میں مذاہب کے تین تنظیم کی کیشرتا میں ملتی ہیں۔ ہندی ادب لوک زندگی کے ہر سانس کو چومتا رہا اس لئے ان مثالوں کی ہی طرح اہم ہندی ادب میں بھی اس باہمی احترام کی مثالیں پاتے ہیں۔ سیکولرزم کی روایات ہندی ادب میں ان ہی رجحانات کی تاریخ ہے۔

ہندوستان کے اکثریتی فرقے ہندو کو یہ نام غیر ہندوؤں نے دیا ہے اور ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد سے پہلے اس کا جو نام تھا (یعنی آریہ) وہ اب تقریباً فراموش کیا جا چکا ہے۔ اسی طرح ہندی زبان کو بھی یہ نام غیر ہندوؤں سے ہی ملا۔ کوئی جو اردو زبان اور ہندی زبان کی کھڑی بولی دونوں کی ماں رہی ہے

شیرازہ

۳۲۳

ثقافت نمبر

کا ہی دوسرا نام ہندی چل پڑا جو اردو زبان کی روایت میں "رینتہ اور پھر" اردو ناموں میں تبدیل ہوا۔ مگر ہندی زبان کی روایت میں اپنے روپ میں موجود رہا۔ گوہندوستان ہندو دھرم کے علاوہ بودھ مت جین مت اور سکھ دھرم کا سرچشمہ رہا ہے۔ لیکن یہاں اگر زرتشت کے پیروکار پارسیوں نے ایران سے پر عمر یوں کے تسلط کے بعد شرن لی، اور ایسی شرن لی کہ اب پارسی دھرم کے ماننے والے صرف ہندوستان میں ہی ملتے ہیں۔ اسلام بھی ہندوستان میں آکر کچھ خود بدلا اور کچھ اس نے خود ہندوستانی تمدن کا روپ بدل دیا۔ غرض ان مذاہب نے یہاں کی لوگ زندگی میں رچ بس کر یہاں کی خصوصاً شالی ہند کی لوگ زندگی کے ترجمان ہندی ادب میں اپنے تناسب سے بڑھ کر صفہ لیا۔ جب ہندی کا پہلا رزم نگار چند بردائی اپنا لانا فی رزمیہ پیرتھی راج راسو لکھ رہا تھا تو بودھوں کی ہندی تصانیف کی ایک شاندار روایت قائم ہو چکی تھی۔ چھٹی صدی عیسوی میں کشمیر میں مہاراجہ کشک کے دور میں ایک عظیم مجلس ہوئی جس میں بودھ مذہب میں اختلافی مسائل کا جائزہ لیا گیا اور بودھ مذہب کو بیلیان اور ہائی ان فرقوں میں تقسیم کیا گیا۔ ہائی ان فرقہ بودھ کو بھگوان مان کر ان کی پرستش کرنے لگا اور دوسریں گیارہویں صدی میں ہندو فلسفہ کی دیانت کے عظیم عالم اور فلسفی شکر اچاریہ اور کمال بھٹ کی منطقی بحثوں کے سامنے اس کے قدم ڈگمگانے لگے۔ پھر عوام میں اپنی دھاک بٹاتے گئے بودھ بھکشو ہندوؤں کی ہی طرح مذہبی سادھنا (دیانت) کرنے لگے اور سیدہ کہلاتے جاتے گئے۔ جو سبہد شاعر تھے۔ انہوں نے اپنی بامقصد اور مشرقی قسم کی نظموں سے ہندی ادب کو املا مال کیا۔ گو یہ مجموعہ بودھ دھرم کی زبان پاک پالی میں قلیں کہہ سکتے تھے۔ لیکن انہوں نے ہنری کو ہی چنا۔ کیونکہ اس وقت ہندی کو سیدہ کے مترادف نہیں سمجھا جاتا تھا۔ شری راہل سانکر تیان نے ان سبہد شاعروں کی تعداد چوراسی بتائی ہے۔ جن میں سرہیا (۶۹ تا ۸۰۹ء) سب سے پرانے ہیں۔ ان کے علاوہ لوی پا، گورکشیا، جالندھریا، راہل پا، چرٹیا، خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ انہوں نے بودھ مذہب کے نردان (۱۱۰۰ء) دنیا کے ربخ دالم وغیرہ کے ہی گیت گائے۔ سرہیا کہتے ہیں۔

- ۱۔ کھاڈپو، سکھ میں زندگی بتاؤ، ایسے ہی دھرم سے پرہیز کر لو کہ سبہد جتنا ہے۔
 - ۲۔ جہاں میں نہیں پہونچ جاتا، یا ہوا بھی جا نہیں سکتی، جہاں سورج اور چاند کا داخلہ بھی نہیں، اے سورکھ دل درہیں جا کر آرام کرے۔
- ان بودھ بھکشو نے ہندوؤں کی ریت اور ان کے رواجوں پر کئی بار چوٹیں بھی کیں

۱۱۔ راہل سانکر تیان۔ ہندی کا وہیہ دھارا۔ ۲۰ ہندی سائیکالوجی، اتھاس۔ رام کاردرما صف ۵۶

۱۲۔ ناتھ سمیر داس۔ ہزاری پراساد، صف ۳۲۱

کہنیا کہتے ہیں۔

ہاشتر، وید پران کو ہی سب کچھ مان کر پنڈت لوگ انہیں صرف ڈھونڈتے ہیں، جس طرح بچے ہوئے شری پھل کے باہر ہی باہر بھونرے گھومتے رہتے ہیں، اُس کے اندر داخل نہیں ہو پاتے۔
اس طرح ہندی ادب کے آغاز میں ہی بودھوں نے لاداری کا ثبوت دیا اور ادبی تخلیق کے لئے زبان اور مذہب کی حدیں نہیں کھڑی کیں۔

بودھ مذہب کی ہی طرح ہینست بھی ہندو مت سے ہی ماخوذ ہوا۔ لیکن بعد میں یہ الگ حیثیت اختیار کر گیا۔ جنہوں نے ہمیشہ ہی ہندی زبان کو بہتر ذریعہ خیال اور اظہار مان کر اسے مذہبی اور غیر مذہبی مقاصد کے لئے استعمال کیا، جینیوں نے ہندو دھرم کے کرم کا نڈ اور درن۔ بھیکو کوٹھا کر برہمن اور شورو کو برابر درجہ عطا کیا اور انہیں مکتی کا برابر حقدار بتلادیا۔ انہوں نے گھوم پھر کر عام جنتا کو اُچی کی زبان میں تعلیم دی۔ "جین شاعروں میں سب سے بڑا نام سوتم بھیکو کا آتا ہے۔ انہوں نے "جین رامن پدم چرت" لکھا رامن کی روایت ہندوستان میں مختلف مذاہب کو ملانے والی اور ایک دھار کے میں باندھنے والی رہی ہے اگرچہ رام کی کتھا کے پہلے نشان ہندو پرانوں میں ملتے ہیں، لیکن بودھ اور جینوں نے اپنی الگ تہذیبی اکائی قائم کرنے کے بعد بھی رام کی کہانی کو اپنانے رکھا۔ یہی وجہ ہے کہ رام کتھا ہم کو بودھ اور جین ادب میں بھی کثرت کے ساتھ ملتی ہے۔ سوتم بھیکو کا رامن دلاپ (دادیلا) اور جنگ کے بیانون کے لئے مشہور ہے۔ ہندی ادب کے اس دور آغاز میں ہی ناکھوں کا کافی ادب ملتا ہے۔ چوراسی سرتھوں میں ایک گورکھ پا بھی ہوئے۔ سیدھ اگرچہ پوری طرح سے نہ ہی بودھ تھے اور نہ ہی پورے ہندو لیکن بودھ وراثت کا وہ زیادہ احترام کرتے تھے۔ بعد ازاں ہندو فلسفہ کے احیاء کے بعد ان پر ہندو رنگ چڑھتا گیا اور گورکھ پانے تو سیدھوں سے بالکل کن را کر کے الگ ناکھ پننتھ کی بنیاد ڈالی۔ انہوں نے اسے سیدھ شتو سے وابستہ کر دیا۔ شتو کو آدی ناکھ (پہلا ناکھ یا سوامی پالک) کہا اور خود گورکھ ناکھ کہلایا۔ ان کے پیروکاروں کو ناکھ کہا گیا۔ سیدھوں سے یہ صرف اخلاقاً مختلف تھے۔ ان کو کون پھٹ جوگی بھی کہا جاتا اور یہ انہی کرامات سے سیدھوں سے بھٹکانی اور متحیریت کے عقائد پھر مضبوط کرنے کے لئے گھومتے رہتے تھے۔ اپنے وقت میں یہ لوگ سیکو (نظر پہ کے) سب سے زیادہ عالی شاعر تھے۔ انہوں نے بلالھا مذہب و ملت اپنے پننتھ میں چیلوں کو بھرتی کیا۔ ناکھ خود پڑھ لکھے نہیں ہوتے اور انہیں علم اور اس سے پیدا شدہ تنکیر سے بیر تھا۔ اس لئے عام لوگوں سے ان کا رابطہ خوب رہتا۔ عام لوگوں کو یہ ان کی ہی زبان میں اپدیش دیتے۔ ان کے کوئی چار سو

۱۔ ناکھ سمہ رائے۔ صفحہ ۳۲۵

شیرازہ

سال بعد جب ہندی شاعری میں سنتوں (نقدوں) کا بول بالا تھا تو سنت بھی ان ناطقوں کی ہی طرح علم اور اس کے کبر کا مذاق اس طرح اڑاتے۔

میں کہتا ہوں آنکھیں دیکھی
تو کہتا ہے کاگد مسکھی

ناٹھ بھی اسی طرح جسمانی کاوشوں اور روحانی تجسروں سے حاصل کئے ہوئے علم اور جانکاری کو ہی اہمیت دیتے۔ ایسا کرنے کے لئے انہیں اس عینیت کے پاس جانا پڑتا جو فرقہ پرستی اور مذہب کے تقنوں سے بے بہرہ ہوتی ہے۔ اسی لئے سنتوں کی ہی طرح ان ناطقوں کے پتھروں میں ہر مذہب سے تعلق رکھنے والے بھگت رہنے لگے۔ گو ان ناطقوں کی شاعری کے کمال کا دور سو ڈیڑھ سو سال ہی رہا۔ ہمارے سماج نے ان کی مندرجہ ذیل عزت بنائے رکھی۔ آج جو جوگی ہیں ملک کے مختلف حصوں میں ملتے ہیں ان میں سے بہت سے ان ہی ناطقوں سے وابستہ ہیں۔ ڈاکٹر ہزاری پرساد دیوبند نے اپنے "ناٹھ سمپر داٹے" میں جارج ویٹن برگس کی کتاب "گو رکھ ناٹھ اینڈ دی کن پٹھا لیگنیر" کا سوال دیکر ان جوگیوں کی حالیہ تعداد دی ہے۔ سن ۱۸۹۱ میں صرف پنجاب میں ۳۸۱۳۷ یوگی مسلمان تھے۔ سن ۱۹۲۱ء کو مردم شماری کے مطابق جوگیوں میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے تناسب مندرجہ ذیل تھا۔

جوگی ہندو ۶۲۹۹۷۸ مرد اور عورت کا تناسب ۲۲۵ : ۲۵۰

جوگی مسلمان ۳۱۱۵۸ ۱۵ : ۱۶

نقد مندو ۱۴۱۱۳۲ ۸۰ : ۶۱

صاف ظاہر ہے کہ جوگی ملک کے دو بڑے فرقوں (ہندو اور مسلمان) سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہ آج کی بات ہے لیکن جس ناٹھ دور کی بات ہم کر رہے تھے اس وقت شاعری کی تخلیق میں بھی ہندوؤں کے علاوہ مسلمان بھی پیش پیش تھے۔ گو رکھ ناٹھ کے قریب پندرہ ایسے چیلے تھے۔ جنہوں نے آزادانہ طور پر اپنے الگ پنٹھ چلائے۔ ان میں ایک جعفر پیر بھی تھے۔ وہ بھی کالوں میں سوراخ کر کے گنڈوں پہنتے، سر پہ بال (جٹا) بڑھاتے، بھسم (خاک) رماتے، ناٹھ میں شرننگ (سینگ) لے کر پتہ اور در دراکشی کی مالا پیرتے نظر آتے۔ مسلمان اس پتھ میں آکر جوگی بن گئے ہوں اتنا ہی سچ نہیں۔ ہندو جوگی بھی مسلمان جبنا کو متاثر کرتا۔ دراصل جوگی بننے کے لئے اور اس قسم کی شاعری کرنے کے لئے کوئی ملک نہیں تھی اور نہ ہی جنتا جوگی کو دیکھ کر اس کے فرشتے کا کوئی دھیان کرتی تھی۔ ابن بطوطہ جب مصر سے بھارت آیا تو اس نے ان جوگیوں کو گاتے دیکھا تھا۔ اس نے لکھا ہے کہ ان کے بال پیر تک لمبے ہوتے ہیں۔

ثقات، نسیم

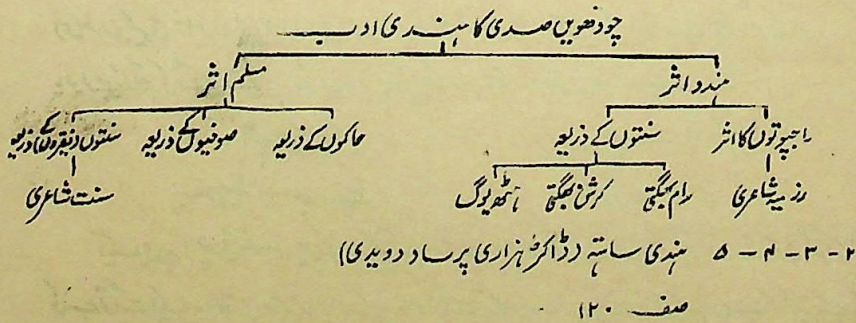
سارے جسم میں بھڑکتا لڑکھ لگی رہتی ہے اور تپسیا کی وجہ سے ان کا رنگ پیلا پڑ گیا ہوتا ہے بہت سے سلمان جو کشتات میں کامل ہونا چاہتے ہیں۔ ان کے پیچھے پیچھے گھوما پھرتے ہیں۔ ان ناخون کی شاعری میں گورو کی بیانی، گہرے چھوڑ کر دیراگ لینے، اپنی اندریوں (اوصاف) کو بس میں کرنے، سن کی چپقلی کو ختم کرنے وغیرہ کے موضوعات ملتے ہیں۔ گورو کے بنا گیان نہیں پایا جاسکتا جس طرح دودھ کے دھونے سے بھی کوئلہ آجلا نہیں ہوتا۔ کوئلے کے گلے میں پھولوں کی مالا پہنائی جائے وہ ہنس نہیں بن سکتا۔ صرف سلمان ہی جو گی نہ ہوئے بلکہ دوسرے مذاہب نے بھی شاعری اور مذہب کی اس تمیزش کو اپنایا اور اس کی قدر کی۔ مستند رناتھ نے چار بیٹھ خود بھی چلائے۔ ان بیٹھوں میں دوحین جوگیوں کا بھی ذکر ملتا ہے۔ سونورا اور پارس ناخون۔ انہوں نے جب مذاہب میں پھیلے ہوئے برے ریت، رواجوں کو دھتکارا تو جہاں ہندوؤں کے کرم کا نڈ، مورتی پوجا، مذہبی رسوم، مندر میں جا کر پوجا پائے کرنے وغیرہ کو پھٹکا را اور انہیں سادہ لوح زندگی گزارنے کی تاکید کی وہاں مسلمانوں میں بھی بہت سی مذہبی برائیوں پر ناراضگی کا اظہار کیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کے لئے پاک و شفاف زندگی ہی سب سے اعلیٰ تھی۔ اسی زندگی بسر کرنے میں یہ اس وقت کی مذہبی اور سماجی گرا دھ سے انسانیت کو پاک رکھنا چاہتے تھے۔ مذہب کے بنیادی اور اعلیٰ ترین اصول پر ان کا اعتقاد قائم تھا۔

چودھویں صدی میں ہندی شاعری میں جن سنت، شاعروں کا بول بالا رہا اور جو سماج کے نچلے اور عام طبقے میں بہت ہرمل عزیز ہوئے ان کی تواریخ ہم ناخون کے ہی فکر، طرز عمل اور طرز سخن سے متاثر پاتے ہیں، ناخون نے بناوٹی دھرم پر چوٹیں کیں۔ اور اس طرح فلت فرفوٹ کے مشترکہ اصولوں کا اور انسانیت کے بنیادی لوازمات کا پرچار کیا۔ لیکن سنت ان سے اس بات میں فلت تھے وہ خود مذہب کے گھیرے میں نہیں رہے۔ مگر انہوں نے لوگوں کے انسانیت دوست احساس کو مذہبی حدود کے اندر ہی ابھارا اور سنوارا۔ اس طرح مذہب سے وابستہ زبان، مذہب سے تعلق رکھنے والی خاص اصطلاحیں ۱۷۵۶ء تک انہوں نے کھل کر استعمال کیا۔ لیکن سنتوں کا مقصد کیا تھا؟ انسانی جہاتی چارے کو تقویت بخشنا۔ مذہب کے اس حصہ کو خالص مکرنا جو تنگ نظری اور تعصب کو بڑھاتا ہے

- ۱- ابن بطوطہ کا سفر نامہ ہند صفحہ ۲۸۸
- ۲- گورو کیج گیل نہ گرانہ وھلا گورو دین گیان پاملانہ بھیللا
دودھ دھونے کوئلہ آجلا نہ ہوتا کا کا کنٹھ پیپ مال ہنتلا نہ سیلا (گورو)
- ۳- ہندی سابقہ کا آتھاس، رام چندر شکھ صفحہ ۲۶
ہندی سابقہ کا آتھاس۔ رام چندر شکھ صفحہ ۱۷۳

اُن جھوٹے نقابوں (MASKS) کو اتار پھینکنا جن کو یہیں کر آدمی آدمی کو پہچاننے سے انکار کرتا ہے۔ جب مذاہب میں پھیلی برائیوں پر ہر سو اور ہر وقت انگلیاں اٹھائی گئیں اور عوام میں مقبول سنت شاعر کھلے بندوں منہ ہی وفاداری کی مانگ کرنے لگے تو ایک سماجی عمل حرکت میں آ گیا۔ ساتھ ساتھ سوچنے اور سوچ کر برائیوں کو دور کرنے کی کاوشیں عام ہوئیں۔ اس طرح ہندوستان کے مذاہب ایک دوسرے کے قریب آ گئے۔ سنتوں نے برائیوں اور غلط رواجوں کا زور دار مقابلہ کیا۔ لیکن اچھائیوں کی تعریف بھی اسی زور کے ساتھ کی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ آپسی احترام کا احساس عام ہوا۔ سنتوں کی شاعری اسی لئے ہندوستان میں مذاہب کے درمیان عامل خلیج پائٹے میں کامیاب ہو سکی۔ اس کے لئے کچھ سیاسی وجوہات بھی تھیں بھگت گیر (۱۷۸۱ء تا ۱۸۳۰ء) سنت شاعری کا مجسم تھے۔ اتفاقی سے وہ ایسے دور میں پیدا ہوئے تھے جو مختلف مذاہب اور احساں کے ٹکراؤ کا دور تھا۔ وہ برہمن کہنے میں پیدا ہوئے اور مسلمان حکماءوں کے ایک خاندان میں پالے پوسے گئے۔ اس طرح مسلمان ہو کر بھی مسلمان نہیں تھے اور ہندو ہو کر بھی اصل میں ہندو نہیں تھے۔ عجب ہے کہ کام اُن سے ہر نہیں سکا اور سادھو فیروز کے ساتھ بھٹکتے رہے۔ لیکن گمراہی بھی رہے۔ "اس طرح وہ سادھو ہو کر بھی سادھو نہیں تھے"۔ "بگیر داس ایک ایسے نقطہ پر کھڑے تھے، جہاں سے ایک طرف ہندو مذہب کا منظر تھا۔ اور دوسری جانب اسلام کا نظارہ جہاں ایک طرف گیاں اور علم بکھتا ہے۔ دوسری طرف جہالت۔ جہاں ایک طرف یوگ مارگ دسیدھ نامتوں کا عمل ریاضی اور دوسری طرف بھگتی ادگ۔۔۔ یہی خیال ایگزچر رہا ہے پر وہ کھڑے تھے۔ وہ دونوں طرف دیکھ سکتے تھے اور مخالف راستوں کے اوصاف اور تقاضاں انہیں صاف دکھائی دیتے تھے۔" بگیر کی شاعری میں جس بھگتی کا تذکرہ ہے اُس کی روح محبت ہے۔ بے لوث محبت۔ اس محبت کی بنیاد انسانی جبلت کو وہ پاکھنڈ اور مصنوعی رنگوں سے دبا نایا چھپا

۱۔ ڈاکٹر رام کمار درمانے وسطی دور کی ہندی شاعری پر ہندو اور اسلامی اثرات کی برابری کی تصویر پر مبنی رہے۔
ذیل DIAGRAM میں کھینچی ہے۔



برداشت نہیں کر سکتے۔ ان کی شاعری میں سستی اور بہادری کا عجیب سا ملحقہ ہے۔ کیونکہ سستی حقیقی عشق کی خاطر ہوتی ہے۔
 ہنستے جل رہتی ہے اور بہادر زندگی قربان کرتا ہے۔ یہی باہمی محبت، مذاہب کے درمیان مفاہمت اور احترام پیدا
 کرتی ہے۔ انہوں نے رام کا نام بار بار لیا ہے۔ لیکن یہ رام ہندوؤں کے نام نہیں، ان کا رام ان کے کسی واقعہ سے
 کوئی تعلق نہیں، یہ تو بس ایک علامت ہے جو اس وقت کی جتنا میں خوب ہر دل عزیز تھی۔ رام سے مطلب
 وہ ایثار یا خدا ہے، جو ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کو مابین قبول ہو۔ دونوں کی پیروی سے باہر نہ ہو۔
 کیر کی رواداری کو ہی ہم چیز نہیں سمجھتے بلکہ وہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں پھیلی ہوئی ہر انسان کے زبردست
 نکتہ میں بھی تھے۔ جیسا کہ ان اشعار سے ظاہر ہو گا۔

سنتوراء دونوں ہم دیکھا

ہندو ترک ہٹھا نہیں مانے	سواد سبن کو مٹھا
ہندو دت ایکار شمسادھے	دودھ سنگھڑا سیتی
ان کو نیلے سن نہیں ہٹکے	پارن کرے سنگوئی
ردہ ترک نماز گزارے	بسل بانگ پکارے
ان کو بہشت کہاں تھے ہوئے	ساجھے مرغی مارے
ہندو دیا مسو تر کن	دونوں گھر سوں تیاگی
وہ جہاں وہ جھٹکا مارے	آگ دھیں گھر لاگی

لیکن یہ معاملہ کا ایک پہلو ہے۔ کیر زندگی کے اتنا ہی پہلو ہی نظر رکھتے تھے۔ بلکہ ان کا اسی پر زور تھا
 اسی نے اس نظم کا سارا تاثر انہوں نے اس آخری بند سے بدل ہی ڈالا ہے۔

ہندو ترک کی راہ ایک ہے ست گورو اسے بتائی
 کہ کیر سنو ہوسنتورام نہ کہہو خدا کی

اس طرح کیر کی شاعری میں جہاں جہاں رام کا نام آتا ہے۔ جیسے - "ہری مورپی میں رام کی بھریا (ہو)
 یا بروہی رام کی رانی" وہ ہندوؤں کا رام نہیں بلکہ وہی مالک المخلوق خدا ہے۔

ہمارے رام راجہ کر یا کہتو اللہ رام سیتہ ہوئی
 پس مل بیٹھ بے بھد آپکے اور نہ دوجا کوئی

ایک ہی پید (چھوٹی نظم) میں کئی بار کیر نے اللہ اور رام کا ذکر کیا ہے یا اگر کبھی خدا سے کوئی گزارش
 کی ہے تو اسے ایک ساتھ ہی رحیم رام اور کریم ناموں سے پکارا ہے۔ یہ بات قابلِ فہم نہیں ہے کہ کیر جیسے آشور

سنت یہ نام صرف ایک بے خودی کے انداز میں استعمال کرتے رہے۔ (اس کی ایک گہری مقصدیت تھی۔
اور وہ صاف طور پر یہی ہے کہ وہ (ان دونوں مذاہب کو ایک دوسرے کے قریب لانا چاہتے تھے۔ ان میں باہمی
احترام اور مفاہمت پیدا کرنا چاہتے تھے۔

اللہ رام جیوں تسیرے نامی
بندے اوپر مہر کرو میرے سائی
منہ ہی دیواروں کو کھڑا کرنا وہ صرف دماغی کھپسنا تھے۔ کیونکہ عہ
پورب دساہری کا باسا بیگم اللہ متقا ماں
دل ہی کھو جو دل ہی بھیترا اہاں رام رحاناں
کبیر کی عین نیاز تے جس منہ کو اپنے سجدوں کے لئے ترالہ ہے۔ وہ نہ تو صرف ہندوؤں کا ہی اوتار ہے
اور نہ مسلمانوں کا ہی خدا۔

ایکس نرجنن اللہ مسیدا ہندو ترک دسوں نہیں تیرا
اور جب کبیر ایسے خدا کی عبادت کرتے ہیں تو چاہتے ہیں کہ ہندو اور مسلمان اس کا ذکر کے خیال کو بڑھا دینے
کے بجائے اس مالک رحمان کے سامنے سر جھکائیں۔
تو پاک پرمانندے

پیر پیغمبر پندہ تھاری میں غریب کیا گندے
دونوں مذاہب کو ڈانٹنا ہی ان کا مطلب نہیں تھا بلکہ وہ انفرادی طور پر دونوں کی اپنی باتوں کی قدر کرتے
اور ان کی تعریف بھی کرتے ہیں۔ اسلام کے نظریہ تفسیر کے وہ بڑے معتمد تھے۔ کتبہ ہیں کہ اگر میں اصلی صاحب
کو نظر انداز کر کے کسی دوسرے صاحب (خدا) کا نام لوں جو حقیقی خدا ہے وہ فخر فقہ ہوجائے گا۔ اسی
طرح ہندو ہلکتی مین الیور کی تعریف میں بھگت دیوی دیوتاؤں کا خواہ دیگر خدا سے مہر کی ایک مالکتا ہے
کبیر ای کی آواز میں آواز ملا کر کہتے ہیں۔

تامن کو کھو جو رے صاحبی تن چھوٹے سن کھوں سہائی
سو تیرا تھانہ دستہ گیبانی من کی گئی آنہوں نہیں جیبانی
دھرو پر تاد فہیش جس کی گھا تن بھیترا سن آنہوں نہ دیکھیں.....

مسیرا صاحب ایک ہے درجا کہا نہ صاحب ہے

صاحب دو صاحب جو کہوں خدا صاحب کھو رار

ثقاتت انیسر

کیر کو ہندو اور مسلمان دونوں اپنا مانتے تھے۔ کیر کی ہر دوزخیز کاپیہ اسی امر سے چلتا ہے کہ مرنے کے بعد اس کے جسم فانی کی تدفین یا سنگار کے سوال پر کافی جھگڑا دنگ رار ہوئی اور پھر روایت کے مطابق جب نابوتؑ اٹھا یا گیا تو اس میں سوائے چند پھولوں کے کچھ نہیں تھا۔ اُن ہی پھولوں کو مسلمانوں نے دفن کیا اور ہندوؤں نے جلایا۔ کہا جاتا ہے کہ رتن پور رسوبہ اور دھامی اُن کی قبر بھی ہے۔ کیر نے حقیقی معنوں میں ہندی ادب میں خاص طور پر اور ہندوستانی سماج میں عام طور پر سیکڑ نظر یہ کی حکم بنیادیں رکھیں۔ یہی وجہ ہے کہ کیر کے بعد تین صدیوں تک کوئی بھی ناخوشگوار فرقہ دارانہ واقعہ ہندوستانی تاریخ میں نہیں ملتا۔

اپنے وقت میں کیر کیلئے سنت شاعر نہیں تھے جنہوں نے فرقہ دارانہ رواداری کا پرچار کیا۔ کیر کے ہی فرزند کال نے اپنا بیٹہ چلایا۔ ابراہیم شاہ کا "دوس" اپنی ذہنیت میں ایک لاجواب مگر تھکے ہوئے کیر کے ہی ہم عصر شعر و شیعہ سلطان شیخ غریب "تاقی محمد" زندہ فقیر "سعید حسین" بہادر بابا "لطیف شاہ" سلطان تادرس وغیرہ کی شیر تخلیقات ملتی ہیں جو مذہب اور حیثیت کے لحاظ سے کیر سے کوئی ملتی جلتی ہیں۔ انہوں نے بھی ہندوؤں کے "ایا" حقیقت اور برہم کا تشریح کرنے والے دیدانت کا سہارا بھی لیا اور صوفی مت سے بھی متاثر رہے۔

یہ عمل صرف مسلمانوں کا نہیں رہا بلکہ سکھ گوروؤں نے بھی سنتوں کے ہی نقش قدم پر چل کر انسانی بھائی چارے، عدم تشدد، مذہب کے باہمی احترام کا درس دیا۔ ہندی ادب میں سکھ گوروؤں کے ادب کا خاص مقام ہے۔ کیونکہ سکھ دھرم مذکورہ دس گوروؤں سے پہلے بھی دوسرے ایسے سنت شاعر تھے جن کا کام گوروں کے متعلق صاحب میں موجود رہا۔ سکھوں کے پہلے گوروں تک نے ہندوستانی دھرم سادھا اور سماجی طرز کو کافی متاثر کیا۔ ان کی آواز پھر بھی باقی سنتوں سے مختلف رہی۔ جہاں سنتوں نے لاپرواہی، تنگ مزاجی اور اگم طرز سے سماج کی مضرتوں پر چوٹیں کیں، وہاں سکھ گوروؤں نے اپنی شاعری میں نرمی، حلیمی اور دوستیابی کا مظاہرہ کیا۔ انہوں نے کبھی انسانی شکست خوردگی کا راگ نہیں گایا اور مذہبی اندروں کی اوٹ پانی کو گیتوں کا جام پینا سنے ہے۔ ان کا زبان سیدھی سی ہوتی جو سیدھے دل کی گہرائیوں میں جا پہنچتی ہے۔ گوروں تک دیو آدمی سے کہتے ہیں:

رین گوانی سونو کے دوس گوانا کھائے

ہیرے جیبا جمن ہے کوڑی بدلے جلمے

۱۔ ہندوؤں نے انہیں بھگت کیر اور مسلمانوں نے پیر کیر کہا۔ کیر سنگرہ (پرتھو رام چٹرویدی) صفحہ ۱۰۵

۲۔ آئین اکبری صفحہ ۱۲۹، ۳۔ ہندی ساہتہ - ہزاری پرساد صفحہ ۱۱۸

۴۔ *Islam in South India* - "تاریخ ہند" صفحہ ۲۰۶

۵۔ ہندی ساہتہ - ہزاری پرساد صفحہ ۱۲۸

جن شیخ فرید کا ذکر اتر ہوا ہے اُن کی شاعری کے نمونے بھی گورو گرنتھ صاحب میں جمع ہیں، یہ پنجابی شاعر بابا زریں سے مختلف تھے۔ انہوں نے دُنیادی اور لوک اشاروں کو لے کر مجازی تشبیہ اور حقیقت کو پیش کیا۔

کا کا گرنگ دھٹا دھٹو لیا
سگلا کھسا سیا مانس

اے دُنی پناست پھو ہو
پی دیکھن کی آس

گورو نانک دیو کے علاوہ گورو انگو، گورو امر داس، گورو ارجن دیو، گورو تیغ بہادر اور گورو گووند سنگھ کے بھی پیدائش میں جو مہدی میں ہی کھئے گئے اور جن میں اخوت، انسانی اور مذہبی برابری کی روایت کو اور پیدار کرنے کا دیشیہ تہ ہے، سکھوں کے علاوہ سنت، مت نے مہینوں کو بھی چھوڑا۔ ڈاکٹر ہزاری پر ساد دیوی نے سترہویں صدی کے ایک بہین سنت شاعر گنگن کا ذکر کیا ہے۔ جنہوں نے "آند گنگی چوبیسی" اور "آند گنگی بہتری" کی تخلیق کی۔

اس امر پر زور دینے کی کوئی ضرورت نہیں کہ غیر ہندو مذہب میں سب سے زیادہ مسلمانوں نے ہندو دھرم کو سمجھا اور بچایا ہے۔ اسلام نے ہندوستان میں اگر ہندوستانی طرز زندگی اور مذہبی عقیدہ سے اثر قبول کیا اور اپنا خصوصی اثر ہندو مذہب پر ڈالا۔ اس لئے ہمیں مسلمانوں کی ایسی مثالیں ملتی ہیں، جہاں انہوں نے ہندو دھرم اور طرز زندگی، دھرم اور عقائد کو اپنایا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ اپنے مذہب پر سے اُن کا دھرم اٹھ گیا۔ دوسرے مذہب کو سمجھنے اور اُس کی عزت کرنے سے اپنا مذہب فخر میں بڑھ سکتا ہے۔ یہ بات کبھی ہندوستان میں نہیں مانی گئی۔ ہندی زبان نے اپنے خصوصی سند کا رد کیا کہ باوجود مسلمان عقیدہ اور طرز فکر کے، یہ بھی براہِ کونو میں خراہا گیا۔ اس لحاظ سے ہندوستان میں اسلام کا فطیم ترین دور مغلوں کے سلطنت چلی پر مغلوں کے ساتھ قابض ہونے سے پہلے تھا شروع ہو گیا تھا۔ بابر کے بعد شیر شاہ نے بابوں سے دھلی کا تخت چھینا اور شیر شاہ نے سلاطین کی افرائیزی اور خانہ جنگی سے "تنگ آئے ہوئے ہندوستان کے عوام کو پہلی بار راحت کی سانس لینے کا موقع دیا۔ شیر شاہ کے نفاذی دور میں ہی ہندوستان میں اسلامی تاریخ کے ماہ تاباں اور مہدی اردب کے نور ملک محمد عباسی کی شاعری وجود میں آئی۔ اسلام کو جتنی تقویت صوفیوں کے محبت کے سنیوں نے مہدیوں نے بخشی، اتنی محمود غزنوی کے حملوں نے نہیں بخشی۔ جاسکے بھی صوفی تھے۔ صوفی شاعروں میں ہم ہندو اور اسلامی تفسیریں کا جیببیکنی خوشگوار میل پاتے ہیں۔ ان کے زمیوں کے پلاسٹک پوری طرح سے

۱۔ (بی سقوی ۱۵)

۲۔ "اُس میں کوئی شبہ نہیں کہ مسلمان صوفیوں پر ہندوستان میں آنے کے بعد ہندو دیہاتیوں کا اثر بڑا "عرب اور ہند کے

تعلقات، مولانا سعید علی خان ندوی، صفحہ ۲۰۳، (۲) Ashraf Hussain of Hindustan Sub in Hindustan

نفاذت تمبیر ۳۳۳

ہندوستانی ہیں مگر داروں کے آدرش ہندو فلسفہ اور دھرم سے ہی متحرک ہیں۔ لیکن کہا نیوں کے انجام اسلامی اصولوں سے وابستہ ہیں۔ ان کی نسبت ہندوستانی ہوتے ہوئے بھی ناری کی شنوئی سے متاثر ہے۔ کیونکہ دریا جو پانی وغیرہ تو صرف ہندی شاہری کی ہی روایتنا ہیں۔ دراصل صوفیوں کی ہندی شاہری نے ہندو جسم میں سلسلہ روح پیوگی ہے صوفی ہندوستان میں آئے تو ہندو مت کا کافی اثر انہوں نے قبول کیا۔ اس سے پہلے بھی یعنی کہ خود ایران میں "ان الحق" کی آواز بلند کرنے والے صوفی دیدانت کے "اہم برعوسمی" (میں ہی برہم ہوں) سے متاثر تھے۔ مولانا سعید سلیمان ندوی اپنی کتاب "عرب اور ہند کے تعلقات" میں لکھتے ہیں — "جہاں تک ہم سے جا پڑے ہو سکی ہے۔ ہمارے پاس کوئی ایسی شریعت نہیں جس سے یہ بات ثابت ہو سکے کہ ہندو دیدانت کا ترجمہ عربی زبان میں ہوا ہو اگرچہ اسلام میں اس خیال کی شریعت عیسوی تیسری صدی کے آخر یعنی کہ عیسیٰ بن منصور حلاجی کے وقت سے ہوئی۔ بات دراصل یوں ہے کہ مسلمانوں میں علی الدین بن عربی سب سے پہلے آئی ہیں۔ جنہوں نے اس اصول کی تائید زوروں سے کی ہے۔ وہ عیسائی کے رہنے والے تھے اور انہیں ہندو فلسفہ سے متعارف ہونے کا موقع کبھی نہیں ملا تھا۔ اس لئے یہ سمجھا جاتا ہے کہ ان پر ہندوستانی دیدانت کا انہیں تو افلاطونی فلسفہ کا اثر پڑا تھا۔ اس ضمن میں کئی اور مفروضوں کا رائے یہ بھی ہے کہ وہ افلاطونی فلسفہ دیدانتی اثر سے متبرکات تھا۔ اور اس لئے اسلامی ثقافت پر دیدانت کا اثر ضرور پڑا۔ مگر کون بزرگ (COLBROOK) کا دیدانتی فلسفہ حیات کے بارے میں کہنا ہے کہ "اس ضمن میں ہندو گوروں کے متاثر گروہ نہیں تھے۔ خود مولانا ندوی صاحب مانتے ہیں کہ "اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلمان صوفیوں پر بھارت میں آنے کے بعد ہندو دیدانتیوں کا اثر پڑا تھا۔ ہندوستان میں صوفی مت چار فرقوں میں تقسیم ہوا۔

چشمہ - سہروردی - قادری - نقشبندی۔

ہندوستان میں جب صوفی آئے تو اپنے انفرادی کردار کی پاکیزگی اور صداقت سے انہوں نے عوام کے دلوں میں کافی آویزاں مقام حاصل کیا۔ انہوں نے دوسرے اور خاص کر ہندو مذہب کے تئیں بہت ہی وسیع قلبوں کا مظاہرہ کیا۔ اس سے اسلام کی کافی تبلیغ ہوئی۔ یہ فیت اور نمود کی نیت تھی۔

انہی فرقوں کے نظریے سے متاثر صوفی شعراء میں ملک محمد جاسی کا مقام ادا ہے۔ حالانکہ ان سے پہلے سکا دارود کا شریعہ چند آئین بختن کا مرگادتی، منجھن کا مدہو مانجھ ملا ہے۔ جاسی نے ان کے علاوہ سہا دتی

۱۔ عرب اور بھارت کے تعلقات صفحہ ۲۰۳

۲۔ John Darian: A Classical Dictionary Hindu Mythology and

Religion PP. 82

۳۔ عرب اور بھارت کے تعلقات صفحہ ۲۰۳

شیرازہ ۲۲۲ ثقافت نمبر

پر یا دتی اور مگدھا دتی کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ لیکن ابھی تک ان کا کلام متعلق شہود پر نہیں آیا ہے۔

صوفی شعراء نے ہندوؤں میں مردہ اور ہر دلعزیز کہانیوں کو لیا اور انہیں اس طرح سے پیش کیا کہ اسلام کے اصول ان میں ٹھیک ٹھیک بیٹھے۔ خود ان شعراء نے یہ مانا کہ انہوں نے ملک میں سنی سنائی جانے والی لوک کہانیوں کو ہی چن لیا۔ جہاں سنی نے شمالی ہند میں مشہور ہیرا سن سوتے اور رانی پر بادتی کی لوک کہانی کا سہارا لے کر اپنی لافانی کتاب پر مآوت کی تخلیق کی۔ کئی شعراء نے نیز تاریخی (کچھ ۱۱۵۰ء تا ۱۲۵۰ء) (p. 88)

کہانیاں بھی لیں اور مبالغہ آفرینی سے کام لے کر انہوں نے خالص اور بکا روپ دیا۔ جن اسلامی اصولوں کا انہوں نے پرچار کیا۔ ان کا روپ یہ تھا — خدا ایک ہے۔ لیکن بندہ خدا کے ساتھ ایک ہو سکتا ہے اور یہی اُس کی زندگی کا مقصد ہونا چاہیے۔ خداوند کی عبادت میں رشتہ ڈالنے والا شیطان ہوتا ہے اور ہمیں راہ صیح پر گامزن کرانے والا پیر یا گورو۔ خدا کی عبادت کا سب سے اچھا ذریعہ ہے۔ معبود کو محبوب سمجھنا۔ محبوب کا جو روپ ناریات عری میں رابٹ تھا وہ محبوب کو مرد سمجھنے کا تھا۔ لیکن صوفی شاعروں نے محبوب کو عورت مانا اور عابد کو مرد۔ ہندوستان میں عابد اور معبود کا رشتہ ناری روایت سے مختلف رہا ہے۔ صوفیوں نے ہندوستانی روایت کو اپنایا۔ کبیر نے ضرور خود کو رام کی بہو بتایا اور ان کے ساتھ خاوند اور بیوی کا رشتہ مانا۔ لیکن ہیرا بانی نے بھی کرشن کو اسی طرح خاوند مانا۔ کبیر کا یہ مت تو ایک استثناء ہے۔ دراصل ہندوستانی

طرز عبادت میں بھگت جو ہر سو ہی رہتا ہے اور بھگوان بھی بھگوان ہی رہتا ہے۔ گودسلی دور میں راتھا بلجیو فرقہ میں بھی بھگت خود کو رادھا کی کوکین اور اس طرح کرشن کی بیویاں ماننے لگے۔ کہنے کا مطلب ہے کہ صوفیوں نے ناری تفسیر عشق مجازی میں اس لئے رد و بدل کی کہ وہ ہندوستانی آب و ہوا کے مناسب ہو اور اس طرح انہوں نے سب سے پہلے سچی تعظیم کا ثبوت دیا۔ ہندوستانی لوک کہانیوں میں عاشق یہ صفتیں پھیل کر اُس محبوب کے پاس پہنچتا ہے جس کا پتہ اُسے کسی پرندے یا جانور نے دیا ہوتا ہے۔ فریاد نے بھی تو شیریں کو پانے کے لئے ایک کوہ کو پھوڑا تھا۔ جہاں سنی کے پید مآوت کا ہر دتن سین ہیرا سن، طوطے کے بیان کردہ صن و جمال پر ذرا فتنہ ہو کر سنگھن دیپ (جزیرہ لنکا) کی راہکار پر پید مآوت کو پانے میں پڑا ہے۔ راستے میں اُسے بہت سی سیستیں اٹھانی پڑتی ہیں۔ جہاز روپ جاتا ہے۔ لیکن بالاخر وہ اپنے مقصد میں کامیاب ہو جاتا ہے نئی بہو کے ساتھ واپس چٹوڑ آنے پر رتن سین کو علاؤ الدین غلی کے حملہ کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے۔ کیونکہ علاؤ الدین اُس کی سین بیوی پر آنکھ لگائے ہوئے تھے یہی بار علاؤ الدین کو شکست ملتی ہے۔ لیکن دوسری بار رتن سین مار جاتا ہے

اور پید مآوت اُس کی لاش لیکر سنی ہو جاتی ہے۔ اس کہانی کے ذریعہ جہاں سنی خدا کو پانے کی راہ عبادت میں پیش آنیوالی مشکلات کی تشریح کرتا ہے۔ لیکن عبور بکا یہ اسلامی اور صوفیانہ تشریح کہیں بھی ہندو فلسفہ کی تشریح سے

ثقافت نمبر

مذکر میں ہر کاف ایک ہی تعظیم میں جاسی ہے صوفی اموروں کی بھی تبلیغ کا ہے اور مہندو دھرم کی بھی تائید کر کے ہے۔ اسلامی دھرم کے مطابق یہ پیر دیکھنے کے قابل ہیں۔

خدا کی وحدت (اسلام)

سکروں آدمی ایک کرتارو مرم جو دینہ کینہ سنارو
رہیے ہی اُس واحد (خالق) خداوند کو یاد کرتا ہوں جنہوں نے مجھے زندگی بخشی اور اس مخلوق کو نبایا
محمد کی عبادت (اسلام)

کینہہ پیش ایک نر مرا نام محمد پونو کرا
چار میت جو محمد ٹھاؤں جنہ دینہ جگ مل ناؤں
(خداوند نے) ایک پاک انسان کی تخلیق کی اُن کا نام محمد رکھا اور وہ پونم کا چاندنی کھیلر متور تھے
فخر کے ساتھ ساتھ اُن کے چار بار بار کرتے تھے جنہیں اس دنیائے پاکیزہ نام بخش دیئے
دیک لیہ جگ کینہہ دینا بھانر مل جگ مارگ چینا
جوزہ ہوت اس پیش اجارا سو جہ نہ پرت پنتھ اندھارا
(خدا نے) ایک چسراخ کے روپ میں (محمد کو) اس دنیا کو عطا کیا۔ اس سے دنیا روشن ہو گئی اور اسے اپنا راستہ نظر آنے لگا۔ اگر یہ اجلا انسان نہ ہوتا تو ہمیں کچھ دکھائی نہ دیتا
اور راستہ اندھیرے میں ہی رہتا۔

جسمانی ریاض کی اہمیت (مہندو دھرم)

نودوں کھنڈ نو پوری اتمہ دھیر کیوار
چار لیہ بھرے جو چڑھے ست سول اترے پار
(پداوتی کی جائے رہائش سنگھل دیپ کے محل میں) نو حصے ہیں جن کی
نو سیٹھیاں ہیں اور نو مضبوط بڑج بنے ہیں۔ ان پر چار بار پڑاؤ
ڈال کر جو چڑھ پائے اور صداقت کا سہارا لے، وہی پار اترتا ہے
انسانی بسم کی نو اندریاں (سسندھ) نبی اعضاء ہوتے ہیں جن کو تپسیا سے
بس میں کر کے صوفی دھرم میں بتائے گئے چار مراحل شریعت
طریقت حقیقت اور معرفت کو پار کر کے ہی ایشور کی
قریب حاصل کر سکتا ہے۔

شیارہ

جائسی کی شاعری میں ہندو اہم مسلم تہذیبوں کا خوشگوار مین بہت سی جگہوں پر مل سکتے ہیں۔ لیکن اس بات کی اہمیت اتنی ہی نہیں۔ دیکھنا یہ ہے کہ ہندوؤں کی مذہبی روایات کی آڑ میں جب جائسی اور دیگر صوفی شعرا نے اسلامی درس دینا چاہا تو تائین میں اُس کا رد عمل کیا رہا؟ اس سوال کا جواب ہمیں اس تاریخی حقیقت سے ملتا ہے کہ کونسی کی روایات کے بعد ہندی پریش میں اگر کسی شاعر کا سواگت کیا گیا اور اُسے اپنایا گیا تو وہ جائسی ہی تھا۔ اس کی وجہ لوگ کہانی کا بیان ہی نہیں تھا۔ جائسی نے جس احترام کے ساتھ ہندوؤں کے دیوی دیوتاؤں مذہبی رسومات اور تہذیبی رواجوں کو شاعری کا رنگ دیا۔ اتنی ہی صاف دلی اور صاف گوئی کے ساتھ اسلام کی وفاداری کو بھی کھلے عام قبول کیا۔ صاف ظاہر ہے کہ باہمی غامضیت کے لئے ایسے ہی رویہ کی ضرورت ہوا کرتی ہے۔ جائسی نے اس طرح ہندی شاعری میں ایک عظیم روایت کی بنیاد تو نہیں ڈالی۔ مگر بنیاد کو اتنا مضبوط بنایا کہ ان کے بعد درجنوں صوفی شاعروں نے اسی طرز کی شاعری کو فروغ دیا۔ انسان اور انسان کے درمیان محبت، عابد اور محبوب کے درمیان محبت عاشق اور معشوق کے درمیان محبت۔ بس یہی جائسی کا بنیادی اصول ہے۔ یہ اسی اصول کی بدولت تھا۔ کہ بدعات کے علاوہ جائسی نے دو اور رزمیہ نظمیں لکھیں جو مذہبی نظریہ کے مطابق اسلام کے طرز فکر کی زیادہ وضاحت کرتی تھیں اور نالغص شاعری کی کم، لیکن پھر بھی انہیں ہندو تائین نے دل کھول کر اپنایا اور مانا۔ اکھواٹ "نارسی" کے دیوان کے طرز پر لکھا گیا اور اس میں ہندی کے حروف سے شروع ہونے والے پادوں میں اسلامی نقط نظر کے مطابق دنیا کے وجود، خاتمہ، شروعات پر اظہار خیال ہوا ہے۔ اور اس میں حضرت محمدؐ کی عظمت ان کے تعین عقیدت کا اندازہ پیش ہوا ہے۔

لگن ہتا منہ مہر سہی سہے چند مہنہ سور
ایسے اندھ کو پ منہ رچا محمد نور

(جب آسمان نہیں تھا، دھرتی نہیں تھی اور نہ ہی چاند اور سورج تھے، ایسے اندھے کنویں میں محمدؐ جیسے نور کی تخلیق ہوئی)

تب بجا پنے انگور سر جا دیپک نرانا
رچا محمد نور جگت رہا اجدیار ہو نو

(تب کلا جیوتا اور خداوند نے ایک خفاف چراغ کو جنم دیا۔ وہ محمدؐ کا نور تھا جس سے دنیا میں اجالا پھیل گیا)

تھ محمد دیکھ سب بھلا س من ہوو

پندرہ اکیس سنہاریو ڈرت رہے سب کوو

(محمد کا نور دیکھ کر سبھی کا دل بنشاش ہو گیا۔ پھر اکیس تو گھونٹا رہا، لیکن ڈرتا ہی رہا)

"اکھراوٹ" میں قدم قدم پر آنحضرت کے نور ان کے خلوص ان کی وسعت قلبی اس مخلوق اور کائنات میں انکی سرداری وغیرہ کا تذکرہ ہوا ہے۔ ہر پد شروع ہونے سے پہلے ایک ایک سورٹھا ہوتا ہے جس میں ضرور محمد کا تذکرہ ہے۔ علاوہ ازیں نماز حج، روزہ وغیرہ کا بھی تشریح ہوئی ہے۔

نا۔ نماز ہے دین کہ تھوئی پٹھے نماز سوو بڑھ گونی

کہی تریقت چشتی پیرو ادھر ت اشرف اور جنگیرو

لیکن اسلام کے نظریہ کی اس تشریح کے ساتھ ہی کہیں تو اس تانے میں ہندو بھٹو کی سادھنا کا بانا پرویا

کیا ہے

پتہ منہ انس سمانو آئی ستہ محل ملہ آوے جانی

تہاں اٹھے دھنہ "ادنکارا" اہند سبد ہوو جھنکارا

یہاں بھٹو یوگیوں (جیسے سدھ اور ناتھ وغیرہ) کے ریاض اور ان کے ادب میں استعمال کئے جانے والے الفاظ ملتے ہیں جیسے ستہ محل = شوپہ یا سونا محل یعنی کہ آدمی کا برہمنڈ جیسا سشننا ناڑی (من) کو پہنچایا جاتا ہے پھر وہاں ادنکار = اوم کار کی دھون یا آواز آتی ہے۔ جسے بھٹو جی "ان پد شبد" کہا کرتے۔ اس شبد یا آواز کے آنے کے ساتھ ہی جوگی کی سادھنا مکمل سمجھی جاتی اور وہ برہمنڈ یا لطف خلائی پاتا ہے۔ یہ خالص ہندو عمل رہا ہے۔ اس ضمن میں عقل خوشگوار تعجب ہوتا ہے جب ہم جائتسی کو اس عمل سے محمد کو پہیلنے کا درس دیتے ہوئے پاتے ہیں۔ مندرجہ بالا پد کی شروعات اس سے ہوئی ہے۔

ہیا کنول جس پھول جیوتتہ منہ جس باسنا

تن تہ من منہ پھول محمد تب پہا نیئے

(ہوے یا دل کنول کے پھول جیسا ہے اور آتما اس میں باس یا خوشبہ کی طرح رہتی ہے جسم کو چھوڑ کر

۲۹ پڑنا ہندی شاعری میں استعمال کیا گیا ایک میٹر ۲۷۴ ۲۷۴ جو دوہے سے ذرا مختلف ہوتا ہے۔

شیرازہ ۳۳۸ ثقافت نمبر

اپنے من میں کھوجاؤ، تب محمد کو پہچان سکو گے)

اور اس پہچاننے کا عمل وہی ہے جو ایک منہ و جوگی کو ہر ہاتھ پانے کے لئے کرنا پڑتا ہے۔ اسی طرح "اکھاروٹ" میں ہی ایک اور جگہ پر انسان کے چار بہترین اور سب سے زیادہ مفید اعضاء آنکھیں، زبان، کان اور منہ کو خالق سے دئے گئے چار زنن تبار جائسی کہتے ہیں کہ ان کو مار کر اور بس میں کر کے ہی محمد کے دیار ہو سکتے ہیں۔

چھانڈو گھی اور جھیری مانسو سوکھے مہوجن کر ہو گرا سو

دودھ مانو گھیو کر نہ امارو روٹی سانہ کر نہ پھر مارو

الہیہ ودھی کام گھٹاؤ نہ کا یا کام کرودھ تننا مد مایا

گھی، چھلی گوشت کھانا چھوڑ دو، سوکھی خوراک کھایا کرو۔ دودھ گوشت نہ کھاؤ، روٹی کو بس سان کر چھل

دیگرہ کھایا کرو۔ اس طرح جسم کو گھٹاؤ اور کام (خواہش) کرودھ (غصہ) ترشنا (پیا س) مدھ (تکبر) اور مایا

(جھوٹا جال) کو ختم کرو۔ یہ تشریح اسلامی نقطہ نظر سے دور جا بلبھتی ہے۔ لیکن ہندوستان کے عوام پر اسکا

کتنا پراثر پڑا ہوگا۔ اسکا اندازہ کرنے کے لئے زیادہ محنت کی ضرورت نہیں۔

جائسی کے بعد سادھن، دکھ ہرن داس کا یستھ، سور داس، نگم کا یستھ، ہر سیک مشر، ایشور داس

دیگرہ منہ و شعرا ہوئے جھوٹوں نے اسی طرز بیان کو اپنایا اور اپنے وقت کے بادشاہ خلائد اور محمد کی تعریف میں

اسی طرح بد لکھے۔ سلمان صوفیوں میں جائسی کے علاوہ کتب، مہجن، عثمان، تاسم شاہ، شیخ نبی، نور محمد، نشار

فاضل شاہ، نصیر دیگرہ مشہور ہیں۔ محبت کے گیت گانے والے ان شعرا میں وہی سیکو لراور عزت باہمی کا نظریہ

ملتا ہے۔ دراصل وسطی دور کی یہ جگتی شاعری ہندی میں مذہب کے ایک پاک و شفاف روپ اور شاعری کے

کمال کا ایک مجسمہ پیش کرتی ہے۔ رانبدرناتھ ٹیگور اس بارے میں کہتے ہیں کہ وسطی دور کے ان متراض اور

شاعروں نے تخیل اور ادبی لذت کو جو وسعت بخش دی ہے اسیں غیر معمولی خاصیت ہے۔ وہ یہ ہے کہ ان کی

تخلیق میں اونچے درجہ کے متراض اور اونچے درجہ کے شاعر کا ملن ہوا ہے۔ اس طرح کا ملن کہیں اور نہیں ملتا۔ ۳۴

یہ بھگتی ایک تحریک کے روپ میں پیش ہوئی، جو جنوبی ہندوستان سے شروع ہو کر شمالی ہند میں پھیل گئی۔ تواریخ کا طالب علم اسے ایک تحریک کی شکل میں ہی پاتا ہے۔ اس تحریک کا جنم سیاسی اور سماجی افزائش کے پس منظر میں ہوا اور شعوری طور پر نہ سہی لیکن اس تحریک کی یہ غیر شعوری کوشش رہی کہ کثیر المذہب اور کثیر فرقوں والے بھارتی سماج میں کسی حد تک یکسانیت پیدا کی جائے۔ مذہب انکے لئے انسان اور انسان کو الگ کرنے والا آلہ نہیں بلکہ آفاقی انسانی قدروں کی یک نیت کا منظر عقیدہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ صوفی مت سے متاثر ہندو شاعر بھی محمدؐ کے نور سے متور ہوا جانتے ہیں اور کرشن کی رنگین اور دل فریب زندگی کے گیت گاتا ہوا سلمان شاعر ایک ہندو بھگت کی ہی طرح جھوم اٹھتا ہے اور گا اٹھتا ہے۔

مانوش ہوں تو وہی رس کھانہ
سبوں برج گولگل گاؤں کے گوارن
جو نیو ہوں تو کہا بس میرو
چروں نت ندر کی دھینو منہارن
پاہن ہوں تو وہی گری کو
جو دھرو کر چتر پندر دھارن
جو کھگ ہوں تو بسیرو کروں
ملہ کا لندی کول کد قب کی ڈارن

(میں انسان ہوں تو برج یا گولگل گاؤں کے گواروں میں رہا کروں، میں حیوان ہوں تو میرا کیا بس چل سکتا ہے میں صرف تند کی گاؤں میں چا کروں۔ مجھے پتھر کا جسم ملے تو اسی پہاڑ کا رہوں، جسے جگوان کرشن نے اندر سے گواروں کو بچانے کے لئے ہتھ میں چھانے کی طرح دھارن کیا تھا جو مجھے نیچے کا جسم ملتا ہے تو میل بسیرا جتنا کے کھانے آگے کد مپ پیڑوں کی ٹہنیوں میں ہو۔)

رس کھان (یارس خان) کا جگوان کرشن کی میلا کی دھرتی برج اور گولگل کے ساتھ اتنا ذہنی تعلق تھا کہ وہ مستی اور میتابی کے عالم میں بھی اسکی وابستگی کو نہیں بھولتا۔ یہ شاید کرشن کا رتیا روپ ہی ہے جو ہندوستان کی خشک اور بنجر زمین کو سینچتا ہے۔ کرشن جب راس رجاتے ہیں تو کوئی اونچی ذات کا نہیں رہتا نہ کوئی نیچی ذات کا۔ کوئی ہندو یا مسلمان نہیں رہتا۔ سبھی لافانی محبت کے رنگ میں رنگ جاتے ہیں اور ہاتھ میں ہاتھ ملا کر ناچ اٹھتے ہیں۔ کرشن بھگتی سے تعلق رکھنے والے ادب میں ایسی مٹھاس اور مدھرتا ہے۔ جو مذہب اور عقائد کے بندھنوں سے بہت اوپر ہے۔ اس وقت مغل شہنشاہوں کی حکومت تھی کتنے ہی بھگت شاعروں کے بارے میں یہ

کہا جاتا تھا کہ انہیں اکبر اعظم نے دربار میں بلا کر عزت بخشی۔ سورداس، کھنن داس، امہری داس وغیرہ کے مدھر بھانڈوں سے بھرے بھجنوں نے اکبر اعظم کا دل جھو لیا۔ روایت ہے کہ بادشاہ کے ایک اہلکار سورداس مدن موہن تھے انھوں نے اپنے قبضہ کی ساری سرکاری دولت منشیوں، مصوفیوں اور شاعروں میں تقسیم کی۔ اور پھر راتوں رات بھاگ گئے بادشاہ نے سنا، لیکن خطا معاف کی۔ اکبر نے مذہبی رواداری کی جو حوصلہ افزائی کی اور خود اپنی زندگی سے مثالیں پیش کیں، ان سے اس وقت کے ہم عصر ادب میں بھی باہمی رواداری کے رجحان چل پڑے۔ پھر اکبر ادب آرٹ اور فن کے خود بھی بہت دلدادہ تھے۔ انہوں نے سماج میں بہت سے سدھار کے جس طرح اس وقت کی بھگتی شاعری کے پس منظر کا ڈیٹ نو سپر دائے VASHNAV SCN 004 سدھار دادی نظریہ ہی تھا۔ ۳۲۵

سدھار کرنے والے مت کے لئے فرقہ وارانہ منافرت اور علیحدگی کے رجحان کوئی معنی نہیں رکھتے۔ لیکن بدقسمتی سے بھگتی تحریک کے اس مقصد کو چند مغربی مورخوں نے غلط رنگ میں پیش کیا کہ غلط فہمی پیدا ہو کے اور ہندوستان کے تاریخی سیکولر نظریہ کے سلسلہ کو مستح کر کے پیش کیا جائے۔ بھگتی کا مقصد کچھ نہیں تھا، کیونکہ بھگتی ایک دم ظاہر ہوئی۔۔۔ بجلی کی چمک کی طرح سب پرانے مذہبی عقائد کے اوپر ایک نئی ہی بات دکھائی دی۔ کوئی ہندو یہ نہیں جانتا کہ یہ بات کہاں سے آئی اور کوئی بھی اس کے ٹھوس بارے میں کوئی فیصلہ کن رائے نہیں دے سکتا۔ جو کہ بھگتی کے ایک تحریک کے روپ میں شروع ہوئی اور جس نے سماج کی زندگی کے ہر پہلو کو چھوا، اور ہر ادبی صنف کو متاثر کیا۔ ایک دم راتوں رات ہندوستان کی دھرتی پر نمودار ہوئی۔ جو ہند داس سے پہلے بھگوان، انسان اور پر فائما کے رشتوں وغیرہ کے بارے میں کچھ نہیں جانتا تھا۔ وہ ایک دم عشق خدا کے گیت کا اٹھا اور اس نے اعلیٰ شاعری کے نمونے پیش کیے۔ بسلمان بھی آنکھ موند کے اس سے متاثر اور متحرک ہوئے!!

ہندوستان کی سیکولر زندگی کو غلط رنگ میں پیش کرنے والے یہ مغربی یا مغرب نماز مورخ بھگتی کی ابتداء کی وجہ یہ بھی بتاتے ہیں کہ شمالی ہند پر جب مسلمانوں کے حملے ہو رہے تھے اور مسلمان حکمران مندر متار کو مار رہے تھے تو جنوبی ہند میں مذہبی اداروں کی یہ گت ہوئی دیکھ کر کچھ بھگت فلسفیوں نے اس تحریک کو چلایا۔ مگر اگر بھگتی کی

شروعات کی یہی وجہ ہوتی تو اسے سب سے پہلے سندھ اور پھر شمالی ہندوستان میں ہی ہر ہونا چاہیے تھا۔ لیکن ہوئی وہ جنوب میں۔ پھر اگر بھگتی کی وجہ سے مسلمانوں کا مندروں کو توڑنا ہی تھا تو مسلمان شعرا کس طرح اس سے متاثر ہو کر اسی کی رد میں بہتے۔ رس کھان کیوں کرشن کی مری پر نینوں دنیاؤں کی دولت کو نثار کرتے؟ رحیم کو کرشن کی شخصیت میں ایسی کیا کشش نظر آئی کہ وہ کہہ اٹھے۔

جبہ رحیم جت آپنہ کینو چتر چکور
نہ باسر لاگیو رہے کرشن چندر کی اور

(جب سے رحیم نے اپنا من چکور بھی بنایا ہے تب سے وہ رات دن کرشن روپی چاند کی طرف ہی دیکھا کرتا ہے) پھر رحیم (عبدالرحیم خانخاناں) اکبر کے سرپرست بیرم خان کے فرزند تھے۔ ان کو علم کے ہر شعبے پر عبور حاصل تھا۔^{۳۵} یہ سنسکرت فارسی، عربی اور ہندی کے برابر درجہ کے عالم تھے۔ رس خان اور رحیم کے علاوہ قادر، احمد، گنگ، البیالی علی، ناگری داس، آنتد گھن وغیرہ شعرا ہوئے جو اکبر اعظم کے دربار کی شان تھے۔ اکبر کے علاوہ دوسرے مغل بادشاہوں نے بھی ادب اور خاص کر ہندی ادب کی کافی سرپرستی کی۔ جہانگیر اکبر سے متاثر ہوئے اور جہانگیر کے آرشوں سے شاہجہان متاثر ہوئے۔ ادب کو چھوڑ کر جہانگیر نے مصوری کی بھی خوب حوصلہ افزائی کی۔^{۳۶} اکبر نے چاہا تھا کہ بھارت کے اس وقت کی دو تمدنوں (ہندوؤں اور مسلمانوں) کو ایک کیا جائے۔ اس لئے اس نے مہا بھارت، ہری وشن پُران وغیرہ کے فارسی میں ترجمے کروائے۔ اکبر کے ہی ہم عصر ہندی کے سور داس، تلسی داس، گورو راجن دیو، اور رافانند کے پیروکار دادو، ملوک داس، روی داس وغیرہ ہوئے۔ دادو احمد آباد کا جلا تھا۔ اور روی داس چمار۔ جہاں اکبر کے زمانہ میں مصوری کے نمونوں میں اگرہ اور الہ آباد کے قلعے اور فتح پور سیکری کے خوبصورت نقش مشہور ہیں ادہاں اکبر کے زمانہ کے اور اس کی سلطنت کو ماننے والے ہندو راجاؤں نے بھی اس وقت بندر ابن میں کئی مندر بنوائے۔ اس طرح سرکاری سطح پر ہی جب ایک مکمل مذہبی احترام اور یگانگت کی پالیسی کو فروغ ملا۔ تو سماج میں

۳۱ ڈاکٹر سر جارج گریسن۔ ۳۲ ڈاکٹر ہزاری پرساد دیودی۔ ۳۳ ڈاکٹر ایشوری پرساد۔ وہی صفحہ ۶۸۰

۳۴ Dr. T. W. Arnold, A Short History of Muslim Rule in India. Page 708

اس کی قدر اور سیر دی کیوں نہ ہوتی۔ شاعری تو سراج کی آئینہ دار ہوتی ہے۔ مغلوں کا زمانہ کل ملا کے افراط کا زمانہ تھا۔ گو مغل بادشاہی تھے۔ لیکن ہندوستان میں اگر وہ ہندوستان کے ہی ہو گئے تھے اور عام جتنا کہ ساقہ اُن کا رابطہ قربت کا تھا۔ عوامی مہبودی کے بہت کام انھوں نے سرانجام دیئے۔ انفرادی طور پر وہ خوش مزاج پُر استقلال، امن پسند اور تہذیب و تمدن کے دلدادہ تھے۔ اور مجموعی طور پر اُن کا نظام ہندوستان کو تاریخِ اقبال بنا گیا۔ جو ہندو راجے اُن کے باجگزار تھے وہ بھی عشرت اور بے فکری کی زندگی بتایا کرتے۔

ہندی شاعری کا تیسرا یا ریت کال مغلوں کے اسی فلاحی زمانہ سے تعلق رکھتا ہے۔ بھگتی کا زوال تو نہیں آیا لیکن اس میں وہ انفرادی تسلی اور آتما کے سنتوش کے لئے فردی نہیں سمجھی گئی۔ بھگتی کا عروج اب نہیں رہا کیونکہ سراج میں مستقل روحانی قدریں گرا گئی تھیں۔ اب وہ کبھڑا اور منافرت بھی نہیں رہی تھی ہندی کے بھگت شعرا نے ایک طرف اور مغلوں کے فلاح و مہبود نے دوسری طرف سراج میں باہمی مفاہمت کا ایک اچھا ماحول تیار کیا تھا۔ مادی ترقی بھی ہوئی تو سراج کا ایک اچھا خاصہ حصہ عیش پرست ہو گیا۔ شاعری عیاشیوں کی تفریح کی چیز بن گئی۔ اُس کا دائرہ جو بھگتوں نے کافی وسیع کر دیا تھا، سمٹ آیا اور صرف راج درباروں تک محدود ہو گیا۔ دربار میں فن اور پیش کاری کی توفیق موضوع اور خیال کی نسبت زیادہ ہوتی تھی۔ وہ اداسی شاعری کی کسوٹی بن گئی۔ راجہ ہر شردوہے یا سورٹھے کے لئے ایک ایک مہربان شرفی دینے لگے۔ عشق و عاشقی تو شاعری کے موضوع ہوا ہی کرتے لیکن اب اُن کا فحش روپ بھی بیان کی خوبصورتی کے لئے فردی مانے جانے لگا۔ لیکن یہ بھگتی کال کی اُس بھری پوری روایت کی ہی بدولت تھا۔ کہ ریت کال کی اس عیاش شاعری کا موضوع، کم سے کم کہنے کے لئے وہی رہا۔ رادھا اور کرشن کا نام ہر دوسری سطر میں ملتا لیکن خود ایک شاعر کے الفاظ میں:-

رادھا اور کانہا سمرن کو بہا نو ہے

رادھا اور کرشن کو یاد کرنا تو صرف بہانہ ہے دراصل یہ بھگتی کال کے ان ہر دکنیز اور پاک ناموں کے سہارے اپنی دبی خواہشات کو ہی پورا کرتے۔ لیکن اسوقت ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ بھگتی کال نے جس رواداری کی بنیاد ڈالی تھی۔ وہ موضوعاتی تنزل کے اس دور میں بھی قائم رہی۔ کرشن پھر بھی لوگوں کا پیارا رہا۔ اُس کے بچنے کے نونے بول، جوانی کی رنگینیاں ہندو اور مسلمان شاعروں کی کشش

شیرازہ ۳۴۳ ثقافت نمبر

لگاتار رہنے لگیں۔ عالم (۱۶۵۵) اورنگ زیب کے بیٹے شہزادہ معتمد کے پاس رہا کرتے تھے۔ کشن کے فراق میں سب پرانی باتیں یاد کر رہے ہیں جو کشن کے ساتھ کھیل کھیل میں ہوا کرتی ہونگی۔

جا تھل کینے بہار اینکن تا تھل کا نکی میٹھ چنڈ کریں
 جار سناسوں کری ہو باتن نار سناسوں چر تر گینو کریں
 عالم جون سے کجن میں کھاکل تہاں اب سیس دھینو کریں
 نین میں جو سدا رہے اب کان کہانی سنو کریں

اسکے علاوہ کریم الدین اسوقت کے مشہور شاعر ہوئے جو فارسی شاعری کے تغزل اور سراپا نگاری سے کافی متاثر ہوئے۔ مبارک (۱۵۹۰) سنکرت اور فارسی کے اچھے عالم تھے۔ ان کا "انک شکت اور تل شکت" نام کی دو چٹائیں ملتی ہیں۔ ان میں بالترتیب محبوبہ کے الک (گیسو) اور تل پر تسو سود ہے لکھے گئے ہیں محبوبہ کو بہت بار "رادھا" کر کے پکارا گیا ہے۔ لیکن یہ مذہبی کٹر پنے کا زمانہ نہیں تھا۔ "رادھا" نام کے استعمال پر سر جھٹکال ہوتی۔ پھر یہ رویہ ایک طرف نہیں تھا۔ بہت سے ہندو شعرا جیسے مہنی پر دیں، گجن، سورقی، مشرا وغیرہ مسلمان منصب داروں یا راجاؤں کے درباروں میں رہ کر شاعری کیا کرتے اور اپنے سرپرست راجاؤں کی تعریف میں مبالغہ آمیزی کے ساتھ کتابیں لکھتے۔ وہ بھی ان کی محبت کی سچی یا جھوٹی کہانیاں گراتے اور ان کیساتھ رادھا اور کشن کی محبت وارتہ کرتے۔ کسی کو کوئی عذر نہیں ہوتا۔ کیونکہ مہنا یہ تو انفرادی عقیدت اور ان اقداروں کے تعین انفرادی سیلان کا سوال تھا۔ مشہور مسلمان شاعرہ تاج کہتی ہیں کہ کسی کو جگن ناتھ پوری جاکر وہاں کا پرشاد لیکر کھانے کا بھر دے وہ تو کوئی ستھرا دوار کا اور گیا جاکر اپنی روجانی ضرورتوں کو پورا کرتا ہے۔ کوئی پر باگ جاکر مان پن کرتا ہے۔ لیکن۔

مو کو تو سہر و سو ایک نند جو کے نات کے

تند جو کے فرزند کشن کی شخصیت اس پریم کی متوالی شاعرہ کے لئے سب مذہبی رجحانات اور بناؤٹوں سے زیادہ پرکشش ہے۔ ان کے اس ایماندار اعتراف میں وہ بہانہ بازی نہیں وہ بہتان تراشی نہیں، جو اس وقت کے دوسرے شعرا میں ملتی ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ادبی مزاج کے اس دور میں بھی سیکولر نظریہ ہندی کے شاعر کا نصیب العین رہا۔

اس طرح ہم نے دیکھا کہ ہندی ادب صرف منڈول کا ہی کبھی نہیں رہا۔ اسے وقتاً فوقتاً بودھوں جینوں سکھوں اور ستانوں نے اپنایا۔ اسے اپنی زندگی کا منظر اور ہم سنی بنایا۔ عیسائیوں کے ساتھ ہندوستان کا پہلا رابطہ بتایا جاتا ہے کہ پہلی صدی عیسوی میں ہی قائم ہوا۔ لیکن یہ تاریخاً ثابت نہیں ہو سکا ہے۔ چودھویں اور پندرہویں صدی میں رومن کیتھولک عیسائی مذہب کے پرچار کرنے والے یہاں آئے لگے۔ پندرہویں صدی میں پرتگال کے راجہ کے بھتیجے ہوئے کچھ لوگ کالی کٹ میں اترے تھے۔ اس وقت گوا آن کامرکزن گیا۔ 1542ء میں سنٹ فرانسز ریوریر بھارت آئے۔ اور پرتگالی مشن کے پروگرام کے تحت عیسائی مذہب کی تبلیغ کرنے لگے۔ ہندی پریشوں میں پہلی بار عیسائی پرچارک اکبر اور جہانگیر کے زمانہ میں وارد ہوئے۔ کیسی آنوبلی گئی *CASSIEND BELLIGASI* نام کا پہلا کپیوچن *CAPUETIN* مشنری تھا۔ جس نے سب سے پہلے ناگری حروف میں ایک رزمیہ کی تخلیق کی۔^{۳۴} بائبل مقدس کا کسی ہندوستانی زبان میں سب سے پہلا ترجمہ ڈنمارک کے زنگین بالک نے 1706ء میں کیا۔ یہ ترجمہ تامل زبان میں ہوا۔ ہندی زبان میں پہلی بائبل *STHULTZ* نے 1725ء میں شائع کی۔ پھر آگے چل کے انیسویں صدی کے پہلے نصف میں عیسائی مشنری قریب قریب سارے ہندی پریش میں پھیل گئے۔ اور انہوں نے آگرہ، بنارس، الہ آباد، سہارن پور، میرٹھ، بریلی، پٹنہ، دلی وغیرہ اپنے مراکز قائم کئے۔ 1813ء میں الین ولبر فورس ایکٹ کی نکت اس قسم کی تبلیغ کی اجازت بھی مل گئی۔

ہندی ادب میں عیسائی مذہب سے متعلقہ ادب تب بھاری تعداد میں پیدا ہونے لگا۔ جب شری رام پور میں کپڑے صاحب کی ان تھک کوششوں کے بعد ایک مشن کھلا اور مذہبی کتابوں کا طبع ہونا شروع ہوا۔ 1852ء میں دیسی عیسائیوں کی تعداد 94145 تک پہنچ گئی تھی جب کہ مشنریاں صرف 300 کے قریب تھیں۔ اسلئے عیسائی ادب کی ہندی جیسی دیسی زبانوں میں مانگ بڑھتی گئی۔ ہندی میں اس ادب کو زیادہ طبع کرنے کی ایک افادیت بھی تھی۔ اس سے عیسائی نقطہ نظر گھروں میں عورتوں کے پاس بھی پہنچتا تھا۔ 1854ء میں نارٹھ انڈیا ٹریکیٹ اینڈ بک سوسائٹی نے *HISTORY OF THE BIBLE* کا "دھرم پتنگ" اتھاس نام سے ترجمہ چھاپا۔ امرکین، پریسبیٹیرین مشن فرد خاباد کے ریورنڈ جے۔ ایف۔ المن صاحب نے نیوٹیسٹامینٹ کا ہندی میں ترجمہ کیا۔ اس طرح بائبل کے کئی مترجم کئی مشنریوں نے چھپوائے۔ لیکن ان کو چھوڑ کر ہندی میں آزاد طور پر کئی عیسائی مذہب کی تشریح کرنے والی کتابیں طبع ہوئیں جیسے مت پرکشا

(۱۸۶۱ء) دھرم ادھرم پریشا (۱۸۶۱ء) نزل جل (۱۸۶۶ء) کیشورام کی کتھا (۱۸۸۱ء) پادری ای گریوس کی پرچھو میٹھو کی کتھا (۱۸۹۲ء) وغیرہ وغیرہ اس میں کوئی شک نہیں کہ عیسائی ادب نے ہندی میں نثر کی روایت کو مضبوط بنایا۔ ایک مثال اسی ضمن میں دیکھی جاسکتی ہے۔

”اور ایشور نے کہا اُجیالا مہوے اور اُجیالا مہو گیا۔ اور ایشور نے اُجیالے کو دیکھا کہ اچھا ہے اور ایشور نے اُجیالے کو اندھیارے سے دھجاک کیا۔۔۔۔۔“ ۳۸

”یہ سب کشت پر بھو عیسائی نے اس کارن اٹھائے کہ ہم اُس پر دوشو اس لاکے ملکتی پر اپت کریں۔ دیکھو وہ ہماری ملکتی کے لئے سدا کال جنیارتہ ہے۔ جیسا کہ لکھا ہے اس لئے وہ انہیں جو اُس کے دوارا ایشور کے پاس جاتا ہے۔۔۔۔۔“ ۳۹

عیسائیوں نے ہندی نثر میں ہی تخلیق کی ہو، ایسی بات نہیں۔ انھوں نے منظوم کتابیں بھی لکھیں، جو اُس وقت کی ہندی شاعری کے کچھ دھندھلے کاوشوں کو ظاہر کرتی ہیں۔ پھر ان شعرا میں صرف عیسائی ہی نہیں تھے، بلکہ غیر عیسائیوں نے بھی یسوع مسیح کی تعریف میں گیت اور جھن لکھے۔ ان میں جان جیمبرلین، برنارٹھ، سین سکھ، جان پارس، پیتم چند، ٹامس صاحب، شباغت علی، سڈین وغیرہ بڑے مشہور ہیں۔ ایک پنڈت تند کشور نے برج بھاشا میں ”پر بھو عیسائی کی منگل“ کتھا نام کی کتاب لکھی تھی، فتح گڑھو کے ہر پر ساد کبھی اچھے نظم گو شاعر تھے۔ ان کی نظم گو معیاری نظریہ سے زیادہ ادبی نہ ہوتی۔ لیکن کٹھڑی بولی میں اس قسم کی کوشش پہلی ہی بار مہر ہی تھیں۔

بہت لوگ ہیں ایسے جگ نیچ
ہیں پاپی کھوٹے پن نیچ
جھوٹی ملتن میں ہیں پھنسنے
من بھائے سننے میں ہیں دھنسنے
کہتے ہیں پر میٹھو نا سنہ
کوئی نہیں کرتا جگ مالنہ
یہ سر شٹی سنہ کنبو بنائی
اس میں بھانتی سدا سے آئی سنہ

اس طرح ہندی ادب کی ترقی کے لئے عیسائی پرچار کوں نے بھی اثر رکھا کیا۔ ہندی ادب میں سیکولر رجحانات کا یہ تجزیہ اس بات کا اشارہ کرتا ہے کہ ایک لازوال قومی اور عوامی ورثہ کے مالک ہندوستان کے لوگ دنیا میں رائج بہترین سماجی، اخلاقی، مذہبی اور اقتصادی طرز نظام کو اپنانے میں کبھی پیچھے نہیں رہے۔

ہیں۔

۳۷ ہندی عیسائی ساتھ ادھنک ہندی عیسائی، ڈاکٹر ایل۔ س۔ دارشینیہ صفحہ ۱۶۸

۳۸ دھرم پریشک۔ صفحہ ۳۹ یوگ دیراک، تیرتھ تپسیا کا دزانت ص ۱۳-۱۲، غلہ دھرم سار (۱۸۸۹ء) شراذہ ۳۲۶ ثقافت نمبر

ہماری مشترکہ میراث۔ لوٹ ادب

حال ہی میں یہ اعلان کیا گیا ہے کہ کشمیری مسلمانوں اور کشمیر کے ہندوؤں کی رگوں میں جو خون گردش کر رہا ہے وہ ایک ہے، مجھے معلوم نہیں کہ خون کا ”تجزیہ“ کرنے والے کی ثابت کرنا چاہتے تھے اور نہ ہی مجھے اس بات سے کوئی سروکار ہے کہ آیا انہیں اپنے مقصد میں کامیابی ہوئی یا نہیں۔ میں اس بات پر اعتقاد رکھتا ہوں کہ زندگی کا کاروان، خصوصاً قومی اور اجتماعی زندگی کا کاروان ہمیشہ ایک ایسی ڈگر پر گامزن رہا ہے جو اس قوم یا جماعت نے اپنی مجموعی زندگی کے تاریخی تجربوں سے حاصل کر کے متعین کی ہو۔ بعض غرض کے اندھوں کا وقتی طور پر اس کی تکذیب کرنے کی کوششوں سے اس متعین ڈگر میں کوئی نمایاں تبدیلی نہیں ہونے پاتی !

علمائے لفظ ”قوم“ کی تعریف مختلف انداز سے کی ہے۔ ان میں سے بعض اُس علاقے کے جغرافیہ پر زور دیتے ہیں جس علاقے میں انسانوں کی ایک خاص جماعت رستی بستی ہو۔ کچھ علمائے مذہبی اعتقادوں پر اور کچھ نے سیاسی اداروں کے ارتقا پر زور دیا ہے۔ کچھ علماء قوم کے وجود کے لئے زبان کو بنیادی قوت مانتے ہیں اور کچھ علماء اس سے یہ مراد لیتے ہیں کہ تاریخی واقعات کے ساتھ اس کا یکساں واسطہ ہونا چاہیے۔ آج کل بہت سے عالم انسانوں کی اُس جماعت کو ”قوم“ کا درجہ دیتے ہیں جس نے وقت و وقت پر استحصالی عناصر کے خلاف اجتماعی جدوجہد کر کے اپنے لئے ایک تاریخی راستہ تلاش کیا ہو۔

میری نظر میں ”قوم“ ان ساری تعریفوں کا احاطہ کرتی ہے۔ لیکن حتمی طور پر یہ تعریفیں درست بھی نہیں ہیں۔ آج کے زمانے میں یہ ضروری نہیں کہ ساری قوم کی ایک ہی زبان، ایک ہی تمدن، ایک سے اعتقادات اور ایک ہی مذہب ہو۔ مختلف مذہبی اعتقادات، مختلف زبانیں اور گونا گوں تمدن اپنانے کے باوجود انسانوں کی ایک سے زیادہ جماعتیں قوم کہلا سکتی ہیں۔ لیکن ان جماعتوں میں بعض بنیادی نظریات ثقافت نمبر

کا اتحاد ہونا ضروری ہے۔ مثال کے طور پر ایک نظریہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ جماعتیں اپنے لئے کس قسم کی قومی زندگی کی خواہش رکھتی ہیں اور زندگی کے بارے میں ان کا قومی رویہ کیا ہے۔

کسی جماعت یا گروہ کو قوم کا نام دینے کے لئے اشد ضروری ہے کہ اس جماعت یا گروہ کے سماجی رسوم، اعتقادات اور توہمات وغیرہ میں یکسانیت ہو۔ میں نے توہمات کی یکسانیت پر بھی زور دیا ہے شاید اس لئے کہ ہمارا اسلحہ ابھی تک پس ماندہ ہے اور اعتقادات کے علاوہ ہمارے توہمات سے بھی ہمارے جذباتی ردِ عمل کا اظہار ہوتا ہے۔ واقعات سے متعلق انسانوں کا جذباتی ردِ عمل انسانوں کی ایک ٹولی کو قوم کی شکل بھی دیتا ہے۔ ہاں اس کے لئے ضروری ہے کہ اس ردِ عمل میں یکسانیت ہو۔ اور اگر یہ یکساں نہ ہوا تو یہی جذباتی ردِ عمل انسانوں کی اس ٹولی میں پھوٹ بھی ڈال دیتا ہے۔

آج انسان کا ذہن ایک نہایت ہی پست قسم کی خانہ بندی کا شکار ہو چکا ہے۔ آج کی دنیا میں امن اور سلامتی کے "خامن" ایٹیم اور دوسرے خطرناک نیوکلیائی ہتھیار مانے جاتے ہیں۔ آج انسان کو زندہ رہنے کے لئے اپنے قومی وجود سے انکار کرنا پڑ رہا ہے۔ اور وہ بعض اوقات ایسا عمل کرتا ہے جس سے قومی عصمت پھوٹ پڑتی ہے۔ اس تناظر میں دیکھا جائے تو آج کی دنیا میں "قوم" کی کوئی تعریف حرف آخر کی شکل نہیں رکھ سکتی۔ "قوم" شاید اب وہی کچھ ہے جو ایٹیم بم کا ذخیرہ کرنے والا انسان کہے گا!

لیکن اس انفرافرنی، جہل اور سینہ زوری کے باوجود کشمیریوں نے نہ صرف یہ کہ اپنی روایات کو موجود ہی رکھا بلکہ سالم بھی رکھا۔ کشمیریوں کے بنیادی اعتقادات میں، جن میں سکیولر ازم سب سے زیادہ نمایاں اعتقاد ہے، کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔ حالانکہ بعض قوتوں نے ان اعتقادات کے پرچھے اڑانے کی کوشش بھی کی۔ اور ان کی غلط تاویلیں پیش کر کے ان کو نقصان پہنچانے کی مذموم حرکت بھی کی۔ لیکن چونکہ ہمارے ان اعتقادات کی جڑیں ہماری ہزاروں برس پرانی تاریخ میں ہماری کہانیوں، کہتھاؤں، کہاوتوں میں، شاعروں کی شاعری میں اور فلسفیوں کے خیالوں میں پیوست ہیں۔ اس لئے یہ بہت گہرائی میں ہیں اور کوئی وقتی دشمن انہیں کاٹنے یا کمزور بنانے کی کوشش میں کامیاب نہیں ہو سکتا!

ہمارا مشترکہ اور اہم سرمایہ ہمارا لوک ادب ہے۔ جو نہ صرف ہماری قومی زندگی کا آئینہ ہے بلکہ ہمارے قومی وجود کا خامن بھی! میں اپنے اس مقالے میں اسی مشترکہ میراث کی اہمیت واضح کرنے کی کوشش کروں گا۔

لوک ادب اُس ادب کا نام ہے جو کسی قوم نے اپنی اجتماعی کوششوں سے پیدا کیا ہو۔ لوک ادب اُس زمانے کی پیداوار ہے جب انسان نے حروف اور قلم کا سہارا نہیں لیا تھا۔ لوک ادب سیدھا سادہ اور برجستہ (Spontaneous) ہوتا ہے۔ اس میں جذبات کی عکاسی ڈھکے چھپے مثالی طریقے سے کی جاتی ہے اور اس میں قومی زندگی کے تجربے بھی شامل ہوتے ہیں اور اس کی منزل بھی اب سے کچھ وقت پہلے تک لوک ادب کو بچوں کی تفریح کا ایک ذریعہ تصور کیا جاتا تھا اور اسے کوئی اہمیت نہیں دی جاتی تھی۔ ہاں اگر اس کی کوئی اہمیت تھی تو اُسی حد تک جس حد تک ہم اپنے بچوں کی بے معنی گفتگو کو اہمیت دیتے ہیں۔ لیکن وقت کے ساتھ ساتھ یورپ کے عالموں نے اس ادب کی اہمیت دنیا پر ظاہر کر دی۔ ان عالموں کو احساس ہوا کہ انسان کے بنیادی اعتقادات سماجی رسوم و رواج اور جذباتی کشمکش کی زکر کوئی تاریخ مرتب کرنی ہو تو لوک ادب کا وسیع اور فائز مطالعہ بہت ضروری ہے۔ یہ اُنیسویں صدی کا رُبع آخر تھا، جب سائنس بڑی تیز گامی سے ترقی کی منزلیں طے کرتا ہوا آگے بڑھ رہا تھا۔ اور اسی زمانے میں لوک ادب کی اہمیت دنیا پر ظاہر ہو گئی۔

ہمارے پاس اس بات کا ثبوت موجود ہے کہ کشمیری عالموں کو اُنیسویں صدی کے خاتمے کے قریب نہیں بلکہ اس سے پہلے، بہت پہلے لوک ادب کی اہمیت کا احساس ہو چکا تھا۔ یورپ کے سائنس دانوں نے اُنیسویں صدی کے خاتمے کے قریب جو کام لوک ادب سے لینا چاہا۔ وہ کام، یعنی لوک ادب کی بنیاد پر تاریخ کی ترتیب کا کام کشمیر کے کلہن پنڈت نے گیارہویں صدی میں اس ادب سے لیا تھا۔ میں یہ ثابت کرنے کی کوشش نہیں کرتا کہ کہانی کتھاؤں میں واقعات کا تذکرہ سوافصدی تاریخی تذکرہ بن سکتا ہے، لیکن یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ اگر ہم ان کہانیوں کتھاؤں پر سے توہم اعتقاد، مبالغہ آرائی اور تمثیلی انداز کے دبیز پردے ایک سائنسی نقطہ نگاہ سے ہٹا سکیں تو ہمیں یقیناً اپنی تاریخ کی پُر نور کرنوں کا دیدار نصیب ہو گا۔

کشمیر کی تاریخ ایک کتھا (Legend) سے شروع ہوتی ہے۔ کہتے ہیں کہ پُرانے وقتوں میں برہمگیر کے شمال میں ہمالیہ پر بت کے درمیان ایک بھیل ہوا کرتی تھی جسے "ستی ستر" (ستی کی بھیل) کہتے تھے۔ دیوی سستی اس بھیل کی سیر کو نکلا کرتی تھی۔ لیکن اس بھیل میں ایک اسرار کرنا تھا جس کا نام جل دیو تھا۔ جل دیو، دیوی سستی کو پریشان کیا کرتا تھا۔ دیوی نے کیشپ رشی سے جل دیو کی

شکایت کردی۔ کیشپ رشی خدا رسیدہ بزرگ، پہنچا ہوا بیراگی اور بہت ہی توان انسان تھا۔ اُس نے جل دیو سے لڑائی چھیڑ کر اُسے اپنے پاؤں کی سزا دینا چاہی۔ لیکن کیشپ رشی جب بھی جل دیو پر حملہ آور ہوتا۔ جل دیو جھیل کی گود میں چھپ جاتا۔ اور کیشپ رشی کا ہر وار خالی کر دیتا تھا۔ آخر کیشپ رشی کو ایک ترکیب سوجھی۔ اُس نے بارہ مولے ذرا ادھر جھیل کے پانی کو بہاؤ کا راستہ دیا۔ جھیل کا پانی دوڑ بھاگ اُس طرف جانے لگا۔ اور دھیرے دھیرے جھیل خشک ہو گئی۔ جل دیو کے لئے اب سر جھپکنے کو جگہ نہ رہی۔ جب اُسے اپنی جان کے لالے پڑتے ہوئے نظر آئے تو وہ زمین کے اندر دھنس کر چھپ گیا۔ کیشپ رشی اس مکار اور چالاک دیو کا اس ترکیب سے ذرہ بھر بھی نہ گھبرا یا۔ اور وہ کہیں سے ایک پہاڑ اٹھا لایا۔ اور اُسے ٹھیک اُسی جگہ زمین پر رکھ دیا جہاں جل دیو چھپ گیا تھا۔ کہتے ہیں کہ یہ پہاڑ اب بھی سری نگر کے باہری پریت پہاڑی کے نام سے مشہور ہے۔

جھیل کے خشک ہونے کے بعد کشمیر میں دھیرے دھیرے انسانوں کی آباد کاری ہونے لگی۔ جو لوگ اس علاقے میں بسنے لگے، انہوں نے اسے کیشپ رشی کے نام پر "کیشپ مر" یعنی کیشپ کا علاقہ کہنا شروع کیا۔ یہی نام بدل کر اب "کشمیر" کہلاتا ہے۔

یہ کتنا کس حد تک صحیح ہے؟ اس سوال کا جواب مختلف لوگ اپنے اعتقادات کے مطابق دیں گے۔ میں ذاتی طور پر ایسے کئی لوگوں کو جانتا ہوں جو اس کتا پر ایسے ہی اعتقاد رکھتے ہیں، جیسے کوئی شخص اپنے مذہب کے بنیادی اراکین پر اعتقاد رکھتا ہے۔ گو مجھے اس کتا پر یقین نہیں، کیونکہ

(۱) اس کا کوئی تاریخی ثبوت ہے نہ ہو سکتا ہے

(۲) "مر" آج کل کی کشمیری میں علاقہ کو کہتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ یہ لفظ ہزار دو ہزار سال پرانا ہو۔ لیکن جو لوگ سب سے پہلے کشمیر میں آباد ہو گئے، کیا اُن کی زبان میں بھی "مر" کے وہی معنی بنتے تھے جواب ہیں؟

(۳) کشمیری اپنے وطن کو "کشمیر" نہیں کہتے۔ اگر یہ لفظ کشمیر میں رہنے والے لوگوں نے بنایا ہوتا، تب یہاں کے رہنے والے آج کے لوگ بھی اسے "کشمیر" ہی کہتے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ کشمیر صرف غیر کشمیری لوگ استعمال کرتے ہیں۔ اور کشمیری کشمیر کو "کشر" کہتے ہیں۔

پھر بھی اس کتا کو محض اُدب بیان کی گئی وجہ کی بنا پر خارج از بحث قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اعتقادات اور توہمات کی نقاب اٹھا کر اور کشمیر کے پہاڑوں اور کریوٹوں کی چٹانوں اور پتھروں کی شیرازہ

سُنی کھوج سے پتہ چلا ہے کہ کشمیر حقیقتاً کسی زمانے میں ایک جھیل ہی تھی۔ سینکڑوں فٹ کی اونچائی پر آج بھی ایسے گول گول ترشے تراشے پتھر ملتے ہیں جنہیں بہتے ہوئے پانی نے یہ گولائی اور ترشی ہوئی حالت بخشی ہوگی! بارہ مولے ذرا ادھر کھاؤں یار کے نزدیک ایک پہاڑی کی کٹائی کچھ اسی انداز کا نظر آتی ہے۔ جیسے انسانی ہاتھوں نے یہ عمل کیا ہو! تاکہ جہلم ندی کو آگے چلنے کا راستہ مل سکے۔ ممکن ہے کہ یہ کسی قدرتی عمل کا نتیجہ ہو۔ کوئی ایسا واقعہ ہوا ہو کہ پہاڑ دھنس گیا ہو! لڑھک گیا ہو اور جھیل کے پانی کو بہاؤ کا راستہ ملا ہو۔ اور پھر بعد میں آنے والے لوگ ادب کے خالقوں نے اس واقعہ کے ارد گرد کیشپ رشی کی کتھا بُن ڈالی ہو!

میں اس مضمون میں بیچ تنترا اور کتھا سرت ساگر کا ذکر نہیں کروں گا۔ کیونکہ ان میں درج کہانیاں تحریری ادب میں شامل ہیں۔ اور میرا موضوع لوک ادب ہے۔ اس کے علاوہ اب تک یہ بات پایہ ثبوت تک نہیں پہنچ پائی ہے کہ بیچ تن تر کشمیری کہانیوں ہی کی کتاب ہے۔ کشمیر کی مشہور اور مقبول لوک کہانی ”ہی مال ناگو راے ہے۔ کیشپ رشی کی کتھا کے بعد میں نے اس کہانی کا ارادہ نہ کیا۔ اس کی وجہ میں آگے چل کر بیان کروں گا۔ پہلے اس کہانی کی کہانی سنئے:

سدا رام ایک پجاری تھا۔ اس کی بیوی چھوڑہ بیٹی بڑی بد مزاج عورت تھی۔ وہ سدا رام کو بھیک مانگنے پر مجبور کرتی تھی۔ ایک دن سدا رام بھیک مانگنے کے لئے گھر سے نکلا۔ چلتے چلتے تھک گیا۔ اور ایک چشمے کے کنارے بیٹھ کر تکان اُتارنے کی غرض سے بیٹھ گیا۔ چھاؤں میں بیٹھنا تھا کہ اس کی آنکھ لگ گئی۔ تھوڑی دیر کے بعد جب اس کی آنکھ کھلی تو اس نے اپنی جھولی میں ایک سانپ کو کنڈی مار کر بیٹھے ہوئے دیکھا۔ سدا رام ڈر گیا۔ اور گھبراہٹ میں اس نے فوراً ہی جھولی کا منہ بند کر دیا۔ اور سانپ کو قید کر دیا۔ ایسا کرنے کے بعد اس نے سوچا کہ اُس کی بیوی بڑی بد مزاج ہے۔ کیوں نہیں اس سانپ سے اُسے ڈسوالوں۔ یہ سوچ کر وہ جھولی کا منہ پُر اٹھائے گھر کی اور چل دیا۔ گھر پہنچ کر اُس نے بیوی سے کہا:

”یہ لو جھولی۔ اس میں تمہارے لئے ایک بہترین چیز ہے۔ مگر جھولی کا منہ کھولنے سے پہلے

کمرے کی کھڑکیاں اور دروازے اچھی طرح بند کر دینا۔“

چھوڑہ بیٹی پجاری کو کیا خبر تھی کہ سدا رام اُسے مار ڈالنے پر تیار ہوا ہے۔ اُس نے کھڑکیاں اور دروازے بند کر دیے۔ اور جھولی کا منہ کھول دیا۔ سدا رام کمرے سے باہر دروازے کو زور سے کپڑے ثقافت نمبر

ہوئے تھا تاکہ اُس کی بیوی اسے کھول کر باہر آنے میں کامیاب نہ ہو۔
 پھولی میں سے سانپ باہر نکل آیا۔ تو چھوڑہ بٹنی کے منہ سے چیخ نکلی۔ لیکن سانپ نے اپنے
 آپ کو جھٹک دیا اور ایک آدمی کی شکل دھار لی۔ یہ اتنا خوبصورت تھا کہ بند کمرے میں اس کی خوب
 صورتی کا نور پھیل گیا۔ یہ پاتال کا راجہ ناگ گرداے تھا۔

سدا رام کے کوئی اولاد نہ تھی۔ اس لئے میاں بیوی نے اسے بیٹا جان کر پالنا شروع کیا۔ ایک
 دن سدا رام جہلم ندی کے کنارے پر بیٹھا تھا کہ پانی میں ایک گلہستہ تیر کر اُس کی طرف آ گیا۔ سدا
 رام نے گلہستہ پانی سے نکالا۔ اور پوچھا کہ لئے اسے اپنے پوچھا کہ کمرے میں لے گیا۔ لیکن کمرے میں
 پہنچ کر سدا رام نے ایک عجیب چیز دیکھی۔ گلہستہ میں سے ایک بہت ہی حسین لڑکی نکلی۔ یہ تھی
 ہی مال! ہی مال! اور ناگ گرداے کی شادی ہوئی اور ان کی شادی کے کچھ دیر بعد سدا رام اور اس کی
 بیوی فوت ہو گئے۔

ایک دن پھول بیچنے والی ایک عورت نے ناگ گرداے کے مکان کے باہر آواز دی۔ ناگ گرداے
 گھر میں نہیں تھا۔ ہی مال پھول خریدنے کے لئے باہر آئی۔ پھول والی نے اُسے پھولوں کا گلہستہ
 دیتے ہوئے پوچھا:-

”تمہارا بچہ کون ہے؟“

ہی مال نے جواب دیا:

”ناگ گرداے“

پھول والی کہنے لگی:

”ہے میں مری! کون وہی! جو ہمارے علاقے کا رہنے والا تھا؟ اری وہ تو چار ہے اور
 ناگ گرداے چار“ کہلاتا ہے۔ تم نے کبھی اُس کی ذات پات پوچھی ہوتی!“

ہی مال ان باتوں سے بہت پریشان ہوئی اور دکھی بھی۔ اور جب ناگ گرداے گھر لوٹا، ہی مال نے
 اُسے پھول والی کا واقعہ سنایا۔ اور اُس سے ذات پوچھی۔ ناگ گرداے نے ہنسی میں مال کر کہا۔
 ”ایسی باتوں پر دھیان نہ دو۔ تمہارے دشمن موجود ہیں۔ وہ تمہیں میرے خلاف بھڑکانے کے لئے
 آئیں گے لیکن تم اُن کی بات پر کان نہ دھنا۔“

ہی مال کو ناگ گرداے کی بات پر یقین آیا۔ لیکن کچھ دن گزرنے کے بعد ایک اور عورت آئی۔

شیرازہ

جوتیاں بیچنے والی۔ اور جب ہی مال اُس سے جوتیاں خریدنے لگی تو اُس نے پوچھا:

"تمہارا بیچنے والا کون ہے؟"

ہی مال نے اس کا جواب دیا۔ تو یہ عورت بولی:

"چھی چھی! تمہیں ہو کیا گیا ہے؟ تمہیں نہیں معلوم وہ تو ذات کا چارہ ہے۔ جا کر پوچھ لو اُس سے!"

ہی مال کی بے بسی اب قابل دید تھی۔ اُس نے جواب دیا:

"میں نے اُن سے ذات پوچھی تھی۔ لیکن وہ بتاتے نہیں!"

"کوئی بات نہیں!" جوتے بیچنے والی عورت نے کہا۔ "تم اُسے دو دھکے کڑاؤ میں اترنے پر مجبور کر دو۔ اگر اُس سے تیرا گیا تو مانو، اونچی ذات کا ہے۔ ڈوب گیا تو جان لو سچ منہ چار تھا۔"

آخر کار ہی مال اس عورت کے بہکاوے میں آگئی۔ اُس نے ناگوارے کو دو دھکے کڑاؤ میں اترنے پر مجبور کر دیا۔ ناگوارے نے ہی مال کو اپنے ارادے سے باز رکھنے کی زبردست کوشش کی۔ لیکن ہی مال ضد پر اترتی تھی۔ وہ ایک نہانی۔ وہ نہیں جانتی تھی کہ ناگوارے پاتال نگر کی راجہ ہے اور اس کے حرم میں نوسو بیویاں ہیں۔ پھول بیچنے والی اور جوتیاں بیچنے والی عورتیں بھی ناگوارے ہی کی بیویاں تھیں۔ جو اُسے ڈھونڈنے کے لئے پاتال نگر سے اس دھرتی پر آئی تھیں۔ اور جب انہوں نے ناگوارے کو ہی مال کے ہاں دیکھا تو انہوں نے ہی مال کو ذات کا دھوکا دے کر ورغلا دیا۔ ناگوارے جوں ہی کڑاؤ میں اترے، کڑاؤ کے پیندے سے اُس کی نوسو بیویوں نے اُسے اپنی طرف کھینچی اور اُسے پاتال لے گئیں۔ ہی مال اکیلی رہ گئی۔ بہت وقفہ گزرا۔ ایک دن ہی مال کے گھر کے سامنے ایک بھکاری نے مدد دی۔ ہی مال باہر آئی اور بھکاری سے کہنے لگی:

"میں تمہیں کیا دکھانا دے سکوں گی، میرے پاس اب ہے ہی کیا؟"

بھکاری ہی مال کی بات سن کر حیران رہ گیا۔

"لیکن دیوی، آج سے کچھ سال پہلے تم نے مجھے دکھانا میں سونے کا اوکھلی اور موسل دیا تھا نا؟"

آج کیا بات ہے کہ کچھ بھی نہ رہا ہے؟

ہی مال نے بھکاری کو ساری بیٹائیاں کر وہ کس طرح ناگوارے کی ذات پر شک کر کے اُس سے

تفاوت بنر

ہاتھ دھو بیٹھی تھی۔ بھکاری نے اُس کی ڈھارس بندھائی۔

”گھبراؤ نہیں دیوی۔ میں نے ایک آدمی کو دیکھا ہے جو ہر روز ہمای مال کے نام پر خیرات بانٹتا پھرتا ہے۔ تم میرے ساتھ آؤ۔ میں تمہیں اُس جگہ پر لے جاؤں گا جہاں تمہارا اپنا ناگ رکھتا ہے۔ تمہارے نام کی خیرات بانٹتا ہے۔“

ہمای مال اس بھکاری کے ساتھ چل پڑی اور ایک بہت بڑے صحرائیں پہنچی۔ یہاں ناگ رکھتا ہے بھکاری نے دیکھنا بانٹ رہا تھا۔ اور کہہ رہا تھا:

”میری ابھانگن ہمای مال کے نام پر لو۔“

ہمای مال اور ناگ رکھتا ہے ایک بار پھر اُس میں لے۔ لیکن ناگ رکھتا ہے اب بے بس تھا۔ مجبور تھا۔ اُس نے پاتال نگر کی رانیوں کو وچن دیا تھا کہ وہ اب انہیں دھوکا دے کر نہیں جائے گا۔ ہمای مال کے امر پر کہ وہ اُس کے ساتھ اپنا جیون بتانا چاہتی ہے، ناگ رکھتا ہے اُس پر منتر پھونکا اور اُسے اپنی انگوٹھی کے گینے میں بدل کر رکھ دیا۔

پاتال نگر کی رانیوں کو ہمای مال کی آمد کا حال معلوم ہوا۔ اپنی رانیوں کی اس یقین دہانی پر کہ وہ ہمای مال کو نہیں ماریں گی، ناگ رکھتا ہے ہمای مال کو ایک بار پھر انسانی روپ میں اُن کے سامنے ظاہر کر دیا۔ ہمای مال اب پاتال نگر کی رانیوں کے بچوں کو پالنے پر مامور کر دی گئی۔

ہمای مال کی لاپرواہی کے کارن ایک دن رانیوں کے بچوں نے دھکتے ہوئے گرم چاول کھائے اور مر گئے اس پر رانیوں نے اپنے سے باہر ہو گئیں اور انہوں نے مل کر ہمای مال کو مار ڈالا۔ اُسے مارنے کے بعد پاتال نگر کے بہت اُوپر دھرتی پر ایک ویران جنگل میں چھوڑ دیا گیا۔ اس جنگل میں ایک جوگی رہتا تھا۔ اس نے ہمای مال کو نئی زندگی دی۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی شرط لگا دی کہ وہ اُس کی جیون ساتھی بن جائے!

ہمای مال پریشان ہو گئی اور اُس نے جوگی سے وعدہ کیا کہ اگر اُس کا خاوند چھ مہینوں کے اندر اندر اُس کے پاس نہیں آیا تو وہ جوگی کی بن جائے گی۔ ان ہی چھ مہینوں کے وقفے میں ایک دن جوگی نے سوئی ہوئی ہمای مال پر ایک سانپ کو منڈلاتے اور آخر کار اس سے پلٹتے دیکھا۔ اس ڈر سے کہ کہیں سانپ ہمای مال کو ڈس نہ لے، جوگی نے سانپ کو مار ڈالا۔ ہمای مال بیدار ہو گئی اور بتین کرنے لگی۔ اُس نے جوگی سے کہا کہ دراصل یہی سانپ اُس کا بچہ تھا۔

جوگی کو افسوس تو ہوا۔ لیکن ساتھ ہی بولا:

”تمہارا بچہ مر گیا ہے۔ اب تو میرے ساتھ شادی کر لے۔“

ہی مال میں انکار کی مجال کہاں تھی۔ اس لقمہ ووق ویران جنگل میں کون تھا جو اس کی مدد کرتا !
اُس نے جوگی سے کہا:

”مجھے منظور ہے لیکن تب تک نہیں، جب تک نہ اس سانپ کو چنتا کے حوالے کر دوں۔“

چتا دیکھتے دیکھتے تیار ہو گئی۔ سانپ کی لاش اس پر رکھ دی گئی۔ اور جوں ہی آگ کے شعلے بلند ہونے لگے، ہی مال چتا میں کود کر سستی ہو گئی۔

اس کہانی کی بعض باتیں قابل غور ہیں —

(۱) ناگو رائے (ناگ راج) چشمے سے سانپ بن کر نکلا اور سد رام کی جھولی میں آ گیا۔

(۲) ہی مال گلدستہ بن کر جہلم میں بہہ رہی تھی۔

(۳) پھول بیچنے والی اور جوتیاں بیچنے والی عورتوں نے ناگو رائے کو ”چار“ کہا۔

(۴) ذات کی پرکھ کرنے کے لئے دودھ کے کڑاؤ میں اترنا ضروری تھا اور

(۵) ہی مال سستی ہو گئی۔

یہ باتیں میں نے اس لئے الگ کی ہیں تاکہ ہم اس کہانی کو اس کے تواریخ پس منظر میں دیکھ لیں کہتے

ہیں کر کشمیر کے قدیم باشندے ناگ تھے۔ ان کے بعد یہاں آریہ آ گئے۔ انہوں نے ناگاؤں کو شکست دی۔

ان میں بعض کو مار ڈالا، کچھ کو بھگا دیا اور بعض کو اپنا غلام بنا ڈالا۔ بعض ناگ اپنی جان بچانے کی خاطر

دُور دراز جنگلوں اور پہاڑوں کی طرف بھاگ گئے اور آریاؤں کا مقابلہ کرتے رہے۔ ہی مال ناگو رائے

کی کہانی ان ہی دنوں کی یادگار ہے۔ ہی مال ایک آریہ شہزادی تھی اور ناگو رائے ناگاؤں کا شہزادہ تھا۔

کشمیری زبان میں ناگ کے معنی چشمہ بھی بنتے ہیں اور سانپ بھی۔ اس لئے ناگو رائے جو ناگ قبیلے کا

تھا، چشمے میں سے سانپ بن کر نکلتا ہے۔ آریہ ناگاؤں کو شیخ ذات کا مانتے تھے۔ اس لئے پھول

بیچنے والی اور جوتیاں بیچنے والی، ہی مال کو بہکانے کے لئے اُسے ”چار“ کا درجہ دیتی ہیں۔ (بعض علما

کا خیال ہے کہ کشمیر کے چار اصل میں ان ہی ناگاؤں کی اولاد ہیں جنہیں آریوں نے غلام بنایا تھا)

ناگ چونکہ جنگلوں اور پہاڑوں پر رہا کرتے تھے، اس لئے انہیں تیرنا نہیں آتا تھا۔ دودھ کے کڑاؤ

میں اتر کر ذات کی پرکھ کرنا دراصل اس طرف ایک واضح اشارہ ہے اور چونکہ ناگو رائے کو تیرنا

نہیں آتا تھا، اس لئے وہ مر گیا۔ ہی مال کو تیرنا آتا تھا، اس لئے وہ گلدستہ بن کر جہلم ندی میں تیر کر

ثقافت نمبر

اُتری تھی۔ آخر میں ہی مال آریہ شہزادیوں کی طرح چٹائیں جل کر سستی ہو جاتی ہے۔

اگر یہ سچ ہے (اور ہمارے پاس اس سچ کو جھٹلانے کا کوئی ثبوت بھی نہیں ہے) کہ یہ کہانی اُن دنوں کی یادگار ہے جب کشمیر میں موجودہ مسلح کانسنگ بنیاد پڑ رہا تھا۔ تب تو تاریخی لحاظ سے بھی یہ کہانی بہت اہم ہے۔ اس کہانی سے ہمیں اُس زمانے کے ناگاؤں اور آریالوں کے باہمی سماجی تعلقات کا پتہ چلتا ہے۔ اس سے یہ بھی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ آریالوں کا نسلی برتری کا احساس کس حد تک مضبوط تھا۔ ناگاؤں میں کیا کیا کمزوریاں تھیں اور آریائی رسوم کیا تھے۔ اس کہانی کی تاریخی اہمیت ”ولی اللہ متو کے مولف محمد یوسف ٹینگ ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں :

”... اس کہانی کی اہمیت اور عظمت صرف یہی نہیں کہ یہ ہماری اپنی کہانی ہے

بلکہ اس کہانی کے ساتھ ہماری ماضی کی تاریخ کے بہت سے راز وابستہ ہیں۔ اور اس کہانی کے دبیز پردوں میں اب بھی بہت سے اسرار و رموز پوشیدہ نظر آتے ہیں۔ اگر خلوص نیت اور محبت کے ساتھ دیکھا جائے تو اس افسانے کا دامن اب بھی حقیقت کے ساتھ جڑا ہوا نظر آتا ہے۔“

اس کہانی کا آج کل کے سماجی تعلقات پر بھی بہت نمایاں اثر ہے۔ کشمیری بیوی اب بھی اپنے آپ کو اتنا ہی وفا شعار ثابت کرنا چاہتی ہے جیسی کہ ہی مال تھی۔ ہی مال کے کردار کی کمزوری ہماری آج کل کی کشمیری عورت کے کردار کی کمزوری بھی ہے۔ وہ رسوم و قیود کی پابند بھی ہے اور کان کی کچی بھی۔ ایک عوامی اعتقاد یہ ہے کہ پاک عاشقوں کی جوڑیوں یعنی (۱) بھنورا اور زگس (۲) اوس اور کرن (۳) چاند سورج (۴) یوسف زلیخا (۵) شیریں فرہاد (۶) لیلے مجنون میں ہی مال ناگہراے بھی شامل ہیں اور خدا قیامت کے دن ان جوڑیوں کا وصال کرادے گا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ کشمیری عورتیں اس اعتقاد کی حامل ہیں کہ ہی مال ناگہراے روز قیامت تک زندہ رہیں گے۔ اور اس دن جب کہ واحد القہار کے حضور ساری مخلوق کا اعمال نامہ پیش ہوگا اور ساری مخلوق اُس کے جلال کے آگے ہتھ پھر کا نیپ رہی ہوگی، وہ خداے برتر و بزرگ ان پاک عاشقوں کا طلب کر کے ایک اور حسین کارنامہ سرانجام دے گا۔

کشمیری عورتوں کے مشترکہ ناموں میں جہاں ہار (مینا) زون (چاند) کیتج (بابیل) وغیرہ شامل ہیں وہاں ہی مال نام مسلمانوں اور ہندوؤں میں یکساں رائج ہے اور جس بچی کا نام ہی مال شیرازہ

رکھا جاتا ہے اُس کے ساتھ کشمیر کی ساری روایات قدرتی طور پر وابستہ ہو جاتی ہیں۔

ہمیں اس بات کو دھیان میں رکھنا چاہیے کہ ہی مال ناگورائے ایک لوک کہانی ہے۔ اسکا لئے یہ مختلف علاقوں میں مختلف روپ دھار کر بیان ہوئی ہے۔ ولی اللہ متواپنی مثنوی "ہی مال ناگورائے" کے خاتمے پر جب کہ ہی مال اور ناگورائے چٹا میں ملتے ہیں، کہتے ہیں کہ اس موقع پر خدا رسیدہ بزرگوں کی ایک ٹولی آئی اور انہوں نے کہا:

"ہمارا ناگورائے مسلمان مذہب کا تھا

اور وہ سراپا ہمارا ہے ہمارا ہے"

اور یہ خدا رسیدہ بزرگ کہاں کے تھے؟ ان ہی کی زبانی سنئے:

"ہم ابھی ابھی مدینے سے آئے ہیں!"

اور پنڈت شرو رام کہانی کے اس واقعہ کے بعد کہتے ہیں:

"ایک دن جوگی، ہی مال اور ناگورائے کی موت کے ویراگ میں ایک پیر کے نیچے بیٹھا تھا۔

بھگوان شکر اور دیوی پاروتی پرندوں کے روپ میں آئے اور اس پیر کی ایک ٹہنی پر بیٹھ گئے۔

پاروتی نے بھگوان سے پوچھا:

"اب ان کے زندہ ہونے کا کوئی آیا ہے نہیں ہے کیا؟"

بھگوان نے جواب دیا:

"ہاں! اگر ان کے جسموں کی راکھ اُس چشمے میں ڈال دی جائے تو یہ زندہ ہو سکتے ہیں!"

پیر کے نیچے بیٹھے ہوئے جوگی نے ایسا ہی کیا۔

میں نے ذاتی طور پر یہ کہانی جس روپ میں سنی ہے، طوالت کے خوف سے میں اُسے بیان

نہیں کروں گا۔ ہاں صرف یہ کہوں گا کہ اُس روپ کے مطابق ان عاشقوں کا ملاپ قیامت سے

پہلے ممکن نہیں!

ان تفصیلات میں پیر کر میں نہ صرف قارئین کو اس کہانی کے مختلف روپ ہی سنا نا چاہتا

ہوں بلکہ اُن پر یہ بھی واضح کرنا چاہتا ہوں کہ ہماری مشترکہ تہذیب کا یہ علم بردار لوک کہانی

کس حد تک مؤثر ہے۔ ایک طرف مسلمان صوفی شاعر ولی اللہ متواپنی عاشقوں کو نئی زندگی

دینے کے لئے مدینہ منورہ سے آئے ہوئے خدا رسیدہ بزرگوں کا سہارا لیتے ہیں تو دوسری طرف

ثقافت نمبر

ویدانت کے برتار پندت شیو رام بھگوان شیو اور پاروتی کی مدد کے طالب بن جاتے ہیں اور عام انسان کچھ نہ سمجھ کر سب کچھ اللہ کے ہاتھ میں سوچ کر مطمئن ہو جاتا ہے۔
 میں خصوصیت کے ساتھ "ہی مال ناگو رے" کہانی پر زیادہ زور دیا۔ اس کی کئی وجوہ ہیں
 (۱) یہ ہماری تاریخ کی منظر ہے۔

(۲) یہ ہماری مشترکہ تہذیب کی نمایاں علامت ہے اور

(۳) ہزاروں سال گزرنے کے بعد بھی یہ کہانی اس حد تک زندہ و پابندہ ہے کہ ہم عصر شاعر، مفسر اور ڈرامہ نگار اس کہانی کی نئی تفسیریں کر کے اپنا فن اور مافی الضمیر بیان کرنے کے لئے اسے سہارے کے لئے استعمال کرتے ہیں۔

لوک ادب کی سب سے نمایاں خصوصیت اس کی آفاقیت ہے۔ یہ آفاقیت ہر جگہ، ہر قوم اور ہر زمانے کے انسان کو یکساں طور پر متاثر کرتی ہے۔ لہذا اس میں کسی خاص مقصد کے تحت مشترکہ تہذیب کے تار و پود نمایاں کرنا ایسا ہی مشکل ہے جیسا سورج کے بارے میں یہ کہنا مشکل ہوگا کہ وہ کسی خاص قوم یا ملک کی خورش عالی کی خاطر ساری زمین پر اپنا نور بکھیرتا ہے۔ مگر جو لوگ کہانی کسی قوم کی سیاسی اور سماجی تاریخ سے اس حد تک وابستہ ہو کہ ان سے الگ ہو کر یہ بے جان رہ جائے گی۔ وہ کہانی اُس قوم کے لئے باعثِ افتخار ہے۔ (ایسی ہیں باعثِ افتخار کہانی ہی مال ناگو رے ہے اور اگر نندن بھی اسی ضمن میں شامل ہے۔ ان لوگ کتھاؤں کا ہم جس قدر شدت کے ساتھ ذکر کرتے ہیں، اُسی شدت کے ساتھ ہم اپنے قومی شجرہ کی جڑیں مضبوط بناتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ لکشیوری اور شیخ العالم کے بعد جو اہم شاعر کشمیر میں پیدا ہوئے انہوں نے "ہی مال ناگو رے" کو علامت اور تشبیہ کے علاوہ اپنے بیان کو حسین بنانے، اپنا مافی الضمیر بیان کرنے اور اپنے فن کا مظاہرہ کرنے کے لئے بار بار استعمال کیا ہے۔

"اگر نندن" لوگ کتھا ایک لاٹھے بچے کی کہانی ہے۔ اس کہانی کی بنیاد ایک خاص مشرقی فلسفے پر رکھی گئی ہے۔ وہ فلسفہ یہ ہے کہ موت کے مقابلہ میں زندگی کو کچھ ایسے امتحان سے گذر کر کامران و کامیاب دکھایا جائے کہ سنسنے والا یا قاری زندگی کی اس علامت سے بے تحاشہ عشق کرتا ہے۔ اس کہانی میں "اگر نندن" زندگی کی علامت ہے جس کا سرچشمہ ہمارے صوفی شاعر احمد زگر کے اعتقاد کے مطابق غیب الغیب، رمضان بیٹ کے مطابق "پر اسرار جگہ"۔

اور پندت بسمل کاشمیری کے مطابق بھگوان شنکر کے ہاتھ میں ہے۔ اس قوت کو مختلف اور الگ الگ نام دینے کے باوجود یہ تینوں فن کار اُسی ابدی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں جس کی تلاش انسان کا مقصد حیات ہے۔ اور جس مقصد کے حصول کے لئے کثیر کے فلسفہ دانوں، صوفیوں اور ریشیوں نے مدتوں کوششیں کی ہیں۔ اسی تلاش کا ایک بین اظہار کثیر کا تانتراک فلسفہ ہے۔

”اکر نندن“ بھی ہماری مشترکہ وراثت ہے۔ اور جس طرح یہ کردار ہمارے ادب میں زندہ و پابند ہے اسی طرح یہ ہماری روزمرہ زندگی میں بھی زندہ اور قائم ہے۔ ہماری ہر ایک مال کو اپنا بچہ ”اکر نندن“ کی طرح لاڈلا نظر آتا ہے۔ انسانی فطرت کا ایک خاصہ ہے کہ مال کو آخری بچہ سب سے پیارا مانتا ہے۔ اسی لئے ہماری زبان میں یہ مثل مشہور ہے کہ

”سات بچوں کے بعد اکر نندن“

اس بات کا ذکر اُد پر بھی آچکا ہے کہ لوگ کہانیوں میں ایسی آفاقیت ہوتی ہے کہ ان میں سے کسی خاص تہذیب کے نقوش الگ تھلک کر کے دکھانا مشکل بن جاتا ہے۔ اسی لئے میں نے اس مضمون میں صرف ان لوگ کہتاؤں کا ذکر کیا ہے جن میں یہ نقوش بالکل نمایاں اور واضح ہیں۔ ورنہ اگر کثیر کی عام لوگ کہانیوں کا ذکر مقصود ہوتا تو ایک مقالہ کیا، ایک کتاب لکھنے کے باوجود بات ادھوری رہ جاتی۔ ڈاکٹر نونز غالباً اسی لئے کثیر کی لوگ ادب کے بارے میں لکھ گئے ہیں :-

”دُنیا کی شاید ہی کوئی ایسی زبان ہوگی جس کا لوگ ادب اتنا وسیع ہو جتنا کثیر کی زبان کا ہے!“

[کثیر سے ترجمہ: علی محمد لون]

کتاب نامی

1. Hatim's Tales.
2. Folk Tales of Kashmir by Dr. Knowles.
3. Folk Tales of Kashmir by S. L. Sadhu.
4. Daleela. Pushkar Bhan & Akhtar Mohi-ud-din.
5. Wali-ullah Mattoo. Mohd Yusuf Tainq.
6. Akanandun. Pt. Bismil Kashmiri.
7. Ramzan Batun. Akanandun.
8. Akanandun Kalan. Abdul Ahad Zargar.
9. Kashmiri Zaban Aur Shairi. Abdul Ahad Azad.

کشمیر میں تہذیبی و اداری کی زوالت

کشمیر میں بودھ مت کے زوال کے بعد نویں صدی سے چودھویں صدی عیسوی کا دور برہمنی اور ہندو کے عروج کا زمانہ تھا۔ اس زمانے میں سرزمین کشمیر نے سنسکرت شعر و ادب اور شیو فلسفہ کے بہترین ادیب شاعر اور فلسفی پیدا کئے جن میں خاص طور پر دسہ گپت، اُتپل دیو، ابھینو گپت، کھیم راج، یوگ راج، کھیمندر، شوشامی، مٹل اور کلہن وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ اس دور میں اظہار خیالات کے لئے شاردہ رسم الخط رائج تھا۔ محققین کا نظروں میں شاردہ رسم الخط گپتا رسم الخط کی ایک شاخ ہے۔ شاردہ کے حروف تہجی گپتا رسم الخط کے حروف سے ملتے جلتے ہیں۔ یہ رسم الخط شاہان چک کے ابتدائی دور تک کشمیر میں رائج تھا۔ یہاں تک کہ شاہان شاہ میر کے زمانہ میں یہی خط سرکاری کاغذات و احکامات کے لئے استعمال ہوتا تھا۔ لیکن ان ہی شاہان کے عہد میں اس کے ساتھ ساتھ نسخ خط بھی رائج ہوا۔ جس کی ایک اہم وجہ یہ تھی کہ ۱۳۲۰ء میں کشمیر میں مستقل طور پر مسلمان حکومت قائم ہوئی اور اس کے تقریباً ۶۰ سال بعد حضرت میر سید علی ہمدانی قدس سرہ کے ہمراہ علما و فضلاء کی آمد سے یہاں مذہب اسلام کی اشاعت کے ساتھ ساتھ نسخ خط بھی رواج پانے لگا اور شاردہ کے پہلو پہ پہلو مسلم اکثریت میں یہ خط استعمال ہوتا رہا۔

چند موزعین کشمیر نے سلطان سکندر ربٹ شکن کے متعلق یہ لکھا ہے کہ اس نے سنسکرت کتابوں کو جلا دیا۔ لیکن اس وقت ایک مخطوطہ میرے پیش نظر ہے جس سے موزعین کا یہ دعویٰ بالکل باطل ظاہر ہوتا ہے۔ اس کتاب کے ہر باب کے آخر پر شارح نے یہ لکھا ہے کہ ”یہ کتاب سلطان سکندر کے وقت میں تحریر کرتا ہوں جو کہ نہایت ہی علم دوست اور دادرس بادشاہ ہے۔“ اس کتاب کا نام ”نیشد چرت“ ہے جو کہ حضرت ہجور کے کتب خانے میں محفوظ ہے۔ اس کے بعد سلطان زین شیرازہ

العابدین نے ادبی اور قومی یک جہتی کو بڑھاوا دینے اور آپس میں میل ملاپ کے لئے ایک علمی ادارہ قائم کیا تھا جس میں کشمیر کے ہندو اور مسلمان علما و فضلا کام کرتے تھے جن میں ملا جمیل، ملا عودی، سوم پنڈت، یودھ بھٹ، شری ور اور اوتار بھٹ وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ اس ادارہ میں فارسی تصانیف کا ترجمہ سنسکرت اور سنسکرت تصانیف کا فارسی زبان میں ترجمہ کرایا گیا۔ جن میں جاتمی کی مثنوی، یوسف زلیخا، کا ترجمہ مشہور مورخ شری ور نے سنسکرت زبان میں کیا۔ جس کا نام "کتھا کوتک" رکھا گیا۔ "ہابھارت" اور "راج ترنگنی" وغیرہ کا فارسی ترجمہ بھی سب سے پہلے اسی بادشاہ نے کرایا۔ اوتار بھٹ نے کشمیری زبان میں پورانی کہانیوں کا مجموعہ تصنیف کیا اور یہ کتاب "باناسرودھ" کے نام سے مشہور ہے۔ اس کتاب کا خط بھی شاردہا ہی ہے۔ اسی بادشاہ کے وقت میں اوتار بھٹ نے نائم پر ایک کتاب کشمیری زبان میں لکھی ہے جس کا نام "زینہ و لاس" ہے۔ یہ کتاب نایاب ہے۔ اس کے بعد سلطان حیدر شاہ کے عہد میں موسیقی پر ایک اور نسخہ تصنیف ہوا ہے جس کا نام "سنگیت سنگرہ" ہے۔ یہ مخطوط صرف ۳۳۔ اوراق پر مشتمل بھوج پتر پر لکھا ہوا ہے۔ یہ نسخہ بھی میری نظروں سے گزرا ہے۔

سلطان حسن شاہ کے عہد میں "سکھ دکھ چرت" نامی منظوم کشمیری کتاب پر شش پنڈت نامی کشمیری پنڈت نے تصنیف کی ہے۔ "باناسرودھ" اور "سکھ دکھ چرت" کے دونوں مخطوطات ایک جرمن فاضل سر جارج بھلر نے آج سے تقریباً ۹۰ سال قبل یہاں سے لے کر بھنڈار کر اور نیشنل ریسرچ انسٹیٹیوٹ پونا میں محفوظ کرائے ہیں۔

سلطان محمد شاہ کے عہد میں بھی یہ ادبی یک جہتی قائم تھی جس کا زندہ ثبوت اُس قبر سے ملتا ہے جس پر نسخ اور شاردہا دونوں مخطوط میں کتبہ اُبھرے ہوئے الفاظ میں ہے۔ یہ قبر سعید خان کی ہے جو کہ ۸۸۹ھ ہجری میں (پنجی بن کر کشمیر آیا تھا اور شکر آجاریہ کے داس میں لڑائی میں مارا گیا۔ یہ قبر مزار کلاں میں اس وقت بھی اس زمانے کے ادب میں خطاطی اور سنگ تراشی کی یاد دلاتی ہے۔ اس قبر کے دو پہلوؤں کی تصاویر اسی شمارہ میں پیش کی جا رہی ہیں۔ اس سے قدیم کئی قبروں پر صرف شاردہا خط کے ہی کتبے ہیں۔

شاہ میری خاندان کے رُوب زوال آنے پر چنگ شاہان نے ۹۶۲ھ ہجری مطابق ۱۵۵۵ء میں حکومت کی باگ ڈور سنبھالی۔ چونکہ شاہان چنگ شیعہ عقائد کے پیرو تھے اور کشمیر میں شمس الدین ثقافت نمبر

عراقی کی آمد سے ایران اور کشمیر کا رابطہ اور بھی نزدیک ہوا۔ اسی زمانے میں فارسی زبان 'سرکاری زبان' اور نستعلیق سرکاری رسم الخط تسلیم کیا گیا۔ جس سے قدیم شارداد خط متروک ہو کر رہ گیا۔ پھر بھی اس وقت کی کئی دستاویزات ہمارے زیر نظر ہیں جو کہ فارسی میں لکھی ہوئی ہیں اور ان پر جو دستخط مسلمان شاہدوں نے حاشیہ پر کئے ہیں وہ شارداد میں ہیں۔ ایک دستاویز نمونہ کے لئے پیش خدمت ہے۔ اس سے زیادہ واضح اور روشن دلیل ہماری ادبی یک جہتی کی وہ دستاویز ہے جو کہ ریاست کے عجائب خانہ میں محفوظ ہے۔ یہ کشمیر کے مشہور ولی کامل حضرت سلطان العارفین شیخ حمزہ مخدوم رحمہ کے وقت کا ایک باہمی تصفیہ نامہ ہے جو کہ بھوج پتر پر لکھا ہوا ہے۔ یہ دستاویز سنکرت اور فارسی دونوں زبانوں میں شارداد اور نستعلیق خط میں لکھی ہوئی ہے۔ کتب خانہ مہجور میں تقریباً پچاس ایسی دستاویزات میری نظر سے گذری ہیں جو کہ باہمی تصفیہ، نکاح ناموں وغیرہ پر مشتمل ہیں جن میں مسلمان گواہوں کے دستخط شارداد خط میں ہیں۔ ان دستاویزات میں جو آخری دستاویز ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اورنگ زیب کے زمانے تک بھی کشمیری مسلمانوں میں شارداد رسم الخط کا رواج تھا۔ جبکہ بادشاہوں کے وقت میں بھی شارداد رسم الخط استعمال ہوتا تھا۔ جبکہ بادشاہوں کے بعد مغلیہ خاندان کشمیر میں برسر اقتدار آیا۔ اس زمانے میں صرف فارسی زبان کو اپنا یا گیا اور شارداد رسم الخط کشمیر کے برہمن طبقہ پر وہمت تک ہی محدود رہا۔ اس کے بعد شامان ڈرانہ نے کشمیر کی باگ ڈور سنبھالی۔ اس وقت بھی فارسی زبان کو ہی ترقی دی گئی۔ ڈرانوں کے زوال کے بعد کشمیر سکھوں کے زیر فرمان رہا۔ اس دور میں کشمیر کے علم و ادب پر خاص طور زور پڑی۔ سکھ حکمرانوں کے بعد کشمیر ڈوگرہ راجاؤں کے زیر نگین آیا۔ ڈوگرہ خاندان کے دوسرے راجہ ہمارے رنیر سنگھ آں جہانی نے ریاست میں دوبارہ ادبی یک جہتی کو زندگی بخشی۔ اس علم دوست و غیر متعصب ہمارے ریاست میں ایک علمی تحقیقاتی ادارہ رنیر ری سرچ انسٹیٹیوٹ کے نام سے قائم کیا جس میں خلیفہ مکیم نور الدین اور ایشور کول جیسے صاحب ذوق اور عالم کام کرتے تھے۔ پندت طوط رام کشمیری جیسا خوش نویس اور نقل نویس تھا۔ اس ادارہ نے فارسی کتابوں کے سنکرت اور ڈوگری زبانوں میں اور فارسی کتابوں کے اردو ترجمے کرائے جن میں مشہور فارسی ادبی کتاب 'گلستاں' اور 'پورستان' کے علاوہ اور بہت سی کتابیں ہیں۔ خصوصاً دس زبانوں کی ایک لغت بھی قابل ذکر ہے۔ ہمارے رنیر سنگھ آں جہانی کی یہ قائم کردہ علمی یادگار اس وقت بھی ہمیں اپنے اسلاف کے کارناموں سے شیرازہ

رُوشناس کراتی ہے اور اسی ادارے کا وارث اور جانشین موجودہ وقت کا محکمہ ری سرچ و پبلی کیشنز ہے۔ محکمہ ہذا میں کثیر سے باہر بھی قدیم نسخہ جات حاصل کر کے اس ادارے میں محفوظ رکھے گئے ہیں جن میں کتاب "الاقربادین" سب سے قدیم نسخہ ہے جو کہ شیر خوار سے تحریر کیا گیا ہے۔ یہ نسخہ مکت کے موضوع پر عربی میں لکھا ہوا ہے اور اٹھویں صدی ہجری کا تحریر کردہ ہے۔ اس کے علاوہ خطِ ناخونی کا بہترین طوائی نسخہ۔ "صدید لقمان ہے۔" دیوانِ حافظہ کا ایک جلی قلم نسخہ بھی ہے جو باوجود سادگی کے فنِ خطاطی کا ایک بے بہا اور بے مثل نمونہ ہے۔ "شاہ نامہ فردوسی" کا ایک نسخہ بھی ہے جو مصنفان میں لکھا گیا ہے اور قلمی تصاویر سے مزین ہے۔ کثیر کے مصنفین کے بھی کئی مخطوطات ہیں جن سے ہمارے سر فخر سے اُونچے رہ سکتے ہیں۔ یہ ادارہ علمی و ادبی میدان کا ایک اہم سنگ میل ہے۔ اس ادارے نے فارسی، عربی، اردو، دُگری، تبتی اور سنسکرت کے تقریباً پانچ ہزار مخطوطات محفوظ کئے ہیں :

”شیرازہ میں شائع ہونے والی منظومات

- (۱) عام طور پر نظمیں، مثنویوں اور مہیت کے جدید تجزیوں کو ترجیح دی جاتی ہے۔
- (۲) طویل نظموں کے لئے جو ہمارے معیار پر پورا اُترتی ہوں زیادہ سے زیادہ شرح سے معاونہ دیا جاتا ہے۔
- (۳) عالمی ادب اور ہند کی زبانوں میں لکھی گئی خاص منظومات کے معیاری ترجموں کو بھی ترجیحاً شائع کیا جاتا ہے۔
- (۴) فنی رچاؤ اور لطیف اسلوب کی حامل پرکیف غزلیات کے لئے بھی خاص معاونہ پیش کیا جاتا ہے۔



کشمیر کی دستکاری

تاریخی پس منظر

کشمیر کے لوگ فطرتاً حسن پرست، فن شناس اور پُر غلیس ہوتے ہیں۔ بہت پرانے وقتوں سے ہی یہ اپنی فن کارانہ صلاحیتوں کے لئے مشہور ہیں۔

مختلف مذہبی و تاریخی کتابوں اور سیاحوں کے سفر ناموں میں کشمیر کے فنون کا ذکر ملتا ہے۔ جہا بھارت میں ایک ایسے ریشمی لمبوس کا ذکر آتا ہے جو یوہمشٹر ا جہا راج کو شمال مغربی ہمالیہ کے ایک شاہزادے نے بطور نذرانہ پیش کیا تھا۔ خیال کیا جاتا ہے کہ ہمالیہ کا وہ شمال مغربی علاقہ کشمیر ہی ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ زمانہ قدیم میں بھی کشمیر ریشمی کپڑے کی تیاری کا مرکز تھا اور اسے اُس وقت بھی اتنی خوبصورتی سے تیار کیا جاتا تھا کہ فخر کے ساتھ ایک بڑے بادشاہ کی خدمت میں بطور نذرانہ پیش کیا جاسکے۔

چینی بودھ ہیون سانگ ۶۳۰ء میں ہندوستان آیا اور دو سال کشمیر میں ٹھہر کر مذہبی کتابوں کا مطالعہ کرتا رہا۔ وہ اپنے سفر نامے میں لکھتا ہے۔ ”میرے کشمیر پہنچنے پر راجہ نے بڑا پرتیاک خیر مقدم کیا۔ راستوں کو بڑی خوبصورتی سے سجایا گیا تھا۔ یہاں کے باشندے اپنی فنی خوبیوں کے لئے بہت مشہور ہیں اور عام استعمال کی چیزوں کو بھی بڑی خوبصورتی سے تیار کرتے ہیں۔ ان کا لباس بہت سادہ ہے۔ عام طور پر آؤنی ٹوپیاں اور سفید آؤنی لمبا دے پہنتے ہیں۔“ ہیون سانگ نے اپنے سفر نامے میں کئی جگہ کشمیریوں کے ہاتھ سے بنے ہوئے آؤنی کپڑے اور پشمینے کا ذکر کیا ہے۔ ایک آؤنی کپڑے کے لئے وہ ”ہو لائی“ کا لفظ استعمال کرتا ہے اور اس کی جو ساخت بتاتا ہے اُس سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ اُس کی مراد پشمینے سے تھی۔ ہیون سانگ کے بیان سے ہمیں یہ تو نہیں معلوم ہو سکتا کہ کشمیریوں نے ان کپڑوں کو کب بنانا شروع کیا۔ لیکن جس دھنگ سے وہ کاریگروں کی مشافی کا ذکر کرتا ہے۔ اس سے یہ امر بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ وہ انہیں ایک عرصے سے بناتے تھے اور اس فن میں بہت اگے گئے تھے۔

شیرازہ

”راج ترنگنی“ کشمیر کی تاریخ کا سب سے اہم ماخذ ہے۔ اگرچہ اس میں زیادہ تر قدیم راجاؤں کے درباروں میں پیش آنے والے واقعات اور ان کی فتوحات کا ہی ذکر کیا گیا ہے۔ تاہم کچھ ایسی عبارتیں بھی ملتی ہیں جن سے یہ پتہ چلتا ہے کہ کشمیر میں اُس وقت بھی بعض فنون انتہائی عروج پر تھے۔ ”راج ترنگنی“ میں مہاراجہ اشوک کا جو ذکر ملتا ہے اُس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ اُسے کشمیر سے بے پناہ محبت تھی اور وہ اپنے دور حکومت میں کئی بار یہاں آیا۔ یہاں اُس نے سر نیگر کا شہر آباد کرنے کے علاوہ بہت سے بودھ و ہار بھی تعمیر کروائے۔ اگرچہ اُس کی بنائی ہوئی عمارتیں انقلابِ زمانہ کے ساتھ ساتھ منہدم ہو چکی ہیں تاہم قدیم تاریخوں میں اس قسم کے حوالے ملتے ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ اُن عمارتوں میں لکڑی کی کھدائی کا بہت ہی شاندار کام کیا گیا تھا۔ لکڑی پر کھدائی کا کام کشمیر کے دیوانی فنون میں سے ہے اور زمانہ قدیم میں بھی کشمیری اس فن میں بہت اگے تھے۔ ”راج ترنگنی“ میں کلہن نے ہاتھ سے بنے ہوئے اونی کپڑے کی بھی بہت تعریف کی ہے۔ اُس کے مطابق اونی کپڑے کی تیاری کا سب سے بڑا مرکز پٹن تھا جو اُن دنوں بیٹروں اور دوسرے جانوروں کی منڈی بھی تھا۔ اُن تبت سے بھی آتی تھی اور تبت کے ساتھ اونی کپڑے کی وسیع پیمانے پر تجارت ہوتی تھی۔ کلہن نے دھات کے کام کا بھی ذکر کیا ہے۔ راجاؤں کے پاس اکثر بہت بڑی بڑی افواج تھیں اور ان کے لئے جنگی اسلحہ مقامی طور پر ہی تیار کیا جاتا تھا۔ اس کے علاوہ مثیل اور تلمبے کے برتن بھی بنائے جاتے تھے۔ راجاؤں اور بڑے بڑے امراء و رؤساء کے لئے برتن سونے چاندی کے بنائے جاتے تھے۔ زیورات کا کام بہت ہی خوبصورت طریقے سے کیا جاتا تھا۔ کشمیر میں کئی ملکوں کے تاجر بھی موجود رہتے تھے جو یہاں سے مال باہر بھیجتے تھے۔

مندرجہ بالا اشارات سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ زمانہ قدیم میں بھی کشمیر مختلف دست کاریوں کے لئے مشہور تھا اور یہاں کے دست کار صرف یہ کہ اپنے ہی استعمال کے لئے چیزیں تیار کرتے تھے بلکہ وہ باہر کی دوسری ملکوں کو بھی بھیجی جاتی تھیں۔

لیکن کشمیر کی دست کاریوں کی صحیح تاریخ زین العابدین سے شروع ہوتی ہے۔ سلطان زین العابدین کا اصلی نام شاہی خان تھا اور وہ سلطان سکندر کا بیٹا تھا۔ اُس نے تقریباً آدھی صدی تک بڑے امن و امان سے حکومت کی اور رعایا کی فلاح و بہبود کے لئے ہر ممکن طور کو ششیں کیں۔ لوگوں کے حالات سے باخبر رہنے کے لئے وہ خود دور دراز علاقوں کا دورہ کرتا اور اُن سے مل کر موقع پر ہما ان کی شکایتوں کو سنتا اور اُن کا ازالہ کرتا تھا۔ اُس کے عہد میں کشمیری خوش حال ہو گئے اور اُسے محبت سے ”بڈشاہ“ یا ”بڑا شاہ“ کہنے لگے۔

کہا جاتا ہے کہ ۱۳۹۸ء میں جب تیمور ہندوستان پر حملہ آور ہوا تو سلطان سکندر نے شاہی خان (زین العابدین) سے ثقافت نمبر

العابدین) کو کچھ نذرانے دے کر اپنی وفاداری کے ثبوت میں تیمور کے پاس بھیجا۔ تیمور شاہی خاں کے اخلاق و عادات سے اتنا متاثر ہوا کہ اُسے اپنے ساتھ ہی سمرقند لے گیا جہاں اُسے روک لیا گیا۔ ان دنوں تیمور سمرقند کو مختلف فنون کا مرکز بنانے کی کوشش میں دمشق (شام) سے لے کر ہندوستان تک سے فن کاروں کو لا کر سمرقند میں آباد کر رہا تھا۔ شاہی خاں کو وہاں بہت کچھ دیکھنے کا موقع ملا اور جب تیمور کی وفات پر ۱۴۵۵ء میں اُسے واپس کشمیر آنے کی اجازت ملی تو وہ بہت سے فن کاروں کو کشمیر میں آباد کرنے کی غرض سے اپنے ساتھ ہی لیتا آیا۔ یہاں ان فن کاروں کو ہر قسم کی مراعات دی گئیں، ان کی حوصلہ افزائی کی گئی اور ان کے لئے بہترین مواقع فراہم کئے گئے۔

زین العابدین نے ۱۴۷۰ء میں وفات پائی۔ اُس کی وفات کے کوئی ۷۰ برس بعد ۱۵۴۰ء میں میرزا حیدر کاश्میری کشمیر آیا تو یہاں کے فن کاروں کی تخلیقات کو دیکھ کر دنگ رہ گیا۔ میرزا حیدر خود بڑی قابلیت کا انسان تھا۔ اُس کا عہد فن مصوری، موسیقی اور علم و ادب کے فروغ کے لئے مشہور ہے۔ شہنشاہ جہانگیر نے اُس کے دربار کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ بہترین مریضفادوں کے لئے مشہور تھا۔ میرزا حیدر خود ایک عالم تھا۔ اُس کی کتاب تاریخ رشیدی ہو کر فارسی زبان میں ہے، کشمیر کی تاریخ کا ایک اہم ماخذ مانی گئی ہے۔ "تاریخ رشیدی" میں میرزا حیدر، زین العابدین کو اس طرح خراج عقیدت پیش کرتا ہے:-

کشمیر میں وہ فنون انتہائی عروج پر تھے ہیں جو دوسرے ملکوں کے بڑے بڑے شہروں میں نہیں ملتے جیسے سنگ تراشی، پتھر پر پالش کرنا، لکڑی پر کھدائی کا کام، شال بانی، قالین بانی، زیورات کا کام وغیرہ۔۔۔ اور یہ سب زین العابدین کی کوششوں کا نتیجہ ہے۔ اُس نے کشمیر کو بلاشبہ ایک باغ کی طرح سجا دیا۔ کج کشمیر ایک دُر دراز خطہ ہونے کے باوجود بھی ہر جگہ مشہور و معروف ہے۔"

سلاطین کے عہد میں کشمیر ایران کے بہت زیادہ قریب آگیا۔ اس قربت کی سب سے اہم وجہ کشمیر میں اسلام کی اشاعت تھی جس کے لئے ایرانی صوفیوں نے بہت زیادہ کوششیں کیں۔ سلاطین کے عہد میں ایران کے ساتھ تعلقات اتنے بڑھ گئے کہ کشمیریوں کی زندگی کے ہر شعبہ پر ایرانیوں کی طرز زندگی کی گہری چھاپ پڑ گئی۔ ہندوستان کا آخر جو کہ راجاؤں کے عہد میں کشمیر پر بہت زیادہ تھا، آہستہ آہستہ کم ہونا چلا گیا اور ایران اور ترکستان کا اثر بڑھ گیا۔ زین العابدین نے اس سلسلہ میں بہت نمایاں کارنامہ سرانجام دیا۔ اُس نے دمرغ ایران اور ترکستان سے فن کاروں کو بھی لا کر آباد کیا بلکہ ان علاقوں کے ساتھ سیاسی اور تہذیبی رشتوں کو استوار

کرنے کے لئے اپنے سفر وغیرہ بھی بھیجے اور اس طرح سے ایک دوستانہ فضا قائم کی۔

سلاطین کے عہد میں کشمیر کی دست کاریوں کو بہت فروغ ملا۔ لیکن ہم اس حقیقت سے منکر نہیں ہو سکتے کہ اس فروغ میں بھی زیادہ ماحول ایرانیوں کا ہی تھا۔ اجماعی لکھتا ہے۔ "کشمیر میں اسلام کے آنے سے ایرانی فنون بھی آئے اور کشمیریوں نے اپنی فن کارانہ روایت کے عین مطابق ایرانی فنون کے نادر نمونوں کی نقل کچھ اس ڈھنگ سے کی کہ وہ اصل سے بھی زیادہ دل کش بن گئے۔" ایک بات بڑے وثوق کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ جہاں کشمیریوں نے ایرانیوں کا اثر قبول کیا وہاں ساتھ ہی ساتھ انہوں نے اپنی انفرادیت کو بھی برقرار رکھا۔

سلاطین کے عہد میں شال بانی کو بہت فروغ ملا۔ کہا جاتا ہے کہ پہلی شال ترکستان کے فن کاروں نے بنائی جو زین العابدین کے ساتھ کشمیر آئے تھے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جب ۷۸۷ء میں جناب میر سید علی ہمدانی دوسری بار کشمیر آئے تو ان کے ساتھ بہت سے شال باندھے جنہوں نے اس کام کو یہاں شروع کیا۔ کیونکہ کہن کی "سراج ترنگنی" اور دوسری تاریخوں میں شال بانی کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ اس لئے یہ بات یقین کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ کشمیر میں شال بانی ۱۳ویں صدی سے پہلے موجود نہ تھی۔ جہاں تک ڈیزائن اور بنائی کا تعلق ہے ۱۷ویں صدی سے پہلے کی بنی ہوئی کوئی بھی شال نہیں ملتی۔ اگرچہ مغل فتح کے وقت شال بانی پورے عروج پر تھی۔

سلاطین کے عہد میں دھات کے کام کو بھی بہت فروغ ملا۔ مسلمان تاجرانے کے برتن بچانے کے لئے استعمال کرتے تھے۔ عام خیال کے مطابق ایرانیوں کے بنائے ہوئے برتنوں کی شکل چینی برتنوں کے ساتھ ملتی ہے۔ کشمیر میں بنائے گئے برتنوں کے بارے میں بھی یہی کہا جاسکتا ہے لیکن ان پر بنائے گئے نقش خالص ایرانی اور کشمیری طرز کے ہوتے تھے۔ اس فن میں کشمیر دنیا کی تین عظیم تہذیبوں سے متاثر ہوا۔ یعنی ہندوستانی، چینی اور ایرانی۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ کشمیریوں نے اس فن میں محض نقل سے کام لیا۔ صراحیوں کے بعض نمونے ایرانی طرز سے بالکل جدا ہیں۔ اور کچھ کشمیری نمونے تو ایسے ہیں جن کی مثال ایشیا بھر میں کہیں نہیں ملتی۔ لکڑی پر کھدائی کا کام کشمیر کے روایتی فنون میں سے ہے۔ "سراج ترنگنی" وغیرہ میں بھی اس کا بہت زیادہ ذکر ملتا ہے۔ سلطانوں کے عہد میں اس کام کو بہت فروغ ملا۔ بہت سی عمارتیں وغیرہ بنائی گئیں جن میں لکڑی پر نقش کندہ کئے گئے۔ اس عہد کی بنی ہوئی کچھ عمارتیں آج بھی موجود ہیں۔ مغلوں کے عہد میں کشمیر کی دست کاریوں کو بہت فروغ ملا۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ مغلوں

کو کشمیر سے والہانہ عشق تھا اور انہوں نے ہر ممکن طور پر اسے سنوارنے اور بنانے کی کوشش کی۔ غولہ پور
 باغ، بارہ دریاں، مسجدیں اور قلعے آج بھی مغلوں کی اس وادی کے لئے محبت کا ثبوت پیش کرتے
 ہیں۔ جارج فورسٹر ۱۷۷۳ء میں لکھتا ہے۔۔۔ ”یہاں مغل دربار میں کشمیر کے مفاد کو ہر ممکن طور پر مد نظر
 رکھا جاتا ہے۔ کشمیر کے کسی بڑے سے بڑے گورنر کے بارے میں چھوٹی سی چھوٹی شکایت کو بھی بہت اہمیت
 دی جاتی ہے۔“ مغل شہنشاہ جہانگیر کو کشمیر سے بے پناہ محبت تھی۔ ایک شاعر جہانگیر کی کشمیر کے لئے محبت
 کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے۔۔۔ ”جب جہانگیر بادشاہ کو وقت آخر اُس کی خواہش پوچھی گئی تو اُس نے
 کہا۔ کشمیر کے سوا کچھ نہیں۔“ سر تھا مس مور جہانگیر کی کشمیر کے لئے محبت کی وجہ درباری ریشمہ دوانیوں اور
 جنگی جہوں سے اکتاہٹ بتاتا ہے۔

اکبر اعظم نے کشمیر پر اُنیس برس حکومت کی اور اُس کا عہد باقی ہندوستان کی طرح کشمیر کے لئے بھی انتہائی
 ترقی کا دور تھا۔ اکبر کے عہد میں باقی دست کاریوں کے ساتھ ساتھ شال باغی کو بہت فروغ ملا۔ آئین اکبری میں
 ابوالفضل لکھتا ہے :-

”شہنشاہ کشمیری شالوں کا بہت شوقین ہے اور ایک کی بجائے دو تالیں بیک وقت استعمال
 کرتا ہے۔ اُس نے مختلف اقسام کی تالیں بنانے کا حکم دیا ہے جن میں توڑا میل، سفید، زرد و زئی
 کلف، کیش، وہ اور گلاب تن بہت مشہور ہیں۔ تالوں کی قیمتیں ان کی اقسام کے مطابق ہیں۔
 ڈیڑھ گز معمولی شال کی قیمت دو روپے سے لے کر ۸ موہر تک ہے۔ ”چیرہ“ شال دو روپے
 سے لے کر ۲۵ موہر تک اور فوہہ شال ۱۶ موہر سے لے کر ۳ موہر تک جکتی ہے۔ شہنشاہ نے
 ... اکار گروں کے ساتھ لاہور میں بھی شال باغی کا ایک مرکز قائم کیا ہے لیکن وہ بہت زیادہ
 کامیاب ثابت نہ ہوا۔“

جہانگیر کے عہد میں ایک وقت ایسا بھی آیا جب کشمیر میں قالین باغی کا فن بالکل ہی ختم ہو گیا۔ انہیں
 دنوں ایک کشمیری اخون رہنما جمع ہو گیا۔ واپسی پر اُس نے ایران میں رُک کر قالین باغی کا کام سیکھا اور اپنے
 ساتھ کچھ ضروری اوزار بھی لیتا آیا۔ اُس نے یہاں آکر یہ کام بہت سے لوگوں کو سکھایا۔ کہا جاتا ہے کہ ایک
 بار جب اخون راہنما اپنے شاگردوں سے ملنے گیا تو وہ اُس کے ساتھ بڑے غرور سے پیش آئے۔ اخون راہنما
 بہت دل برداشتہ ہوا اور اُس نے انہیں بددعا دی۔ عام خیال کے مطابق قالین باغیوں کی زبلیں حالی اُسی کی بددعا
 کا نتیجہ ہے۔ اخون راہنما کی قبر محلہ گوجارہ سرینگر میں ہے۔
 شیرازہ

ثقافت جبر

مغل بادشاہ محمد شاہ زنگیہ کو ایک ڈیزائن بہت ہی پسند تھا۔ اُس نے وہ ڈیزائن کشمیر بھیجا اور چار ہزار روپے کی شالیں بنانے کا حکم دیا۔ بعد میں وہی ڈیزائن بوٹاٹا ہی کے نام سے کشمیر میں اتنا عام ہو گیا کہ یہاں کے دست کاروں نے اسے مستقل طور پر اپنا لیا۔

مغلوں کے عہد میں تقریباً سبھی دست کار یوں کو فروغ ملا۔ لیکن پٹھانوں کے عہد میں کشمیر کی دست کاریوں کی ترقی رُک گئی۔ پٹھانوں کا عہد وحشت اور بربریت کا دور تھا۔ پٹھان عہد کا ایک شاعر لکھتا ہے کہ میں نے ایک مالی سے پوچھا۔ "تمہارے بلخ کو کیا ہوا؟" اُس نے جواب دیا۔ "حاکم کی دہشت سے اس کے گلاب سڑک گئے۔" پٹھان حکمران بڑے ظالم اور جابر تھے۔ اُن کے عہد میں ہر طبقہ کے لوگ ٹیکسوں کے بوجھ تلے دبے ہوئے تھے۔ پٹھانوں کے مظالم اور اُن کے لگائے ہوئے ٹیکسوں کی زیادتی نے کشمیر کی دست کاریوں پر بہت بُرا اثر ڈالا اور یہ تقریباً مفلوج ہو کر رہ گئیں۔

ہمارا درنجیت سنگھ کو کشمیر آنے کا بہت شوق تھا۔ لیکن اُس کی یہ خواہش کبھی پوری نہ ہو سکی۔ ۱۸۳۳ء میں ہمارا چچ کشمیر کے لئے روانہ ہوا تھا۔ لیکن کشمیر میں ایک سخت قحط کی خبر سن کر اُسے پونچھ سے ہی واپس ہو جانا پڑا۔ اپنے ایک خط میں ہمارا چچ نے کشمیر کے گورنر مان سنگھ (۱۸۳۲ء سے ۱۸۴۱ء تک) کو لکھا۔ "کیا میں زندگی میں صرف ایک بار کشمیر کے باغوں کی بہار دیکھ سکوں گا۔" ہمارا چچ کا اشتیاق دیکھ کر گورنر نے ایک کشمیری قالین بطور نذرانہ بھیجا۔ اس قالین کو وقت کے بہترین فن کاروں نے انتہائی محنت سے تیار کیا تھا۔ جب ہمارا چچ نے اس قالین کو دیکھا تو اتنا خوش ہوا کہ اس پر لوٹنے لگا۔ بعد میں ہمارا چچ نے اس قالین کے بنانے والے کاریگروں فضل خان، جبار خان اور کل جو کو انعام بھی دے۔

اگرچہ سکھ بھی کشمیر یوں کے لئے بہت اچھے حاکم ثابت نہ ہوئے۔ پھر بھی ان کے عہد میں کشمیر کی دست کاریوں کی طرف خاطر خواہ توجہ دی گئی۔ سکھوں کے عہد میں ویری ناگ کے نزدیک کاغذ سازی کا ایک بڑا مرکز قائم کیا گیا۔ جہاں کا بنا ہوا کاغذ کافی مقدار میں پنجاب کو بھی بھیجا جاتا تھا۔ دھات کے کام کو بھی بہت فروغ ملا۔ مختلف اقسام کی شالیں بنائی جاتی تھیں جیسے جامع، دوپٹہ، رومال، شانہ وغیرہ اور ان شالوں کو یورپ کی مختلف منڈیوں میں بھیجا جاتا تھا۔

یورپ میں شال کے جانے کا ایک واقعہ بہت ہی مشہور ہے۔ ۱۷۹۶ء میں افغان گورنر عبداللہ خان کے عہد میں ایک نابینا سید یحییٰ بغداد سے سیاحت کی غرض سے کشمیر آیا۔ واپس جانے سے پہلے وہ گورنر سے تعارف نمبر

لئے گیا۔ افغان گورنر نے اُسے ایک کشمیری شال تحفہ کے طور پر دی۔ سید کجی آجب مصر گیا تو اُس نے وہی شال خدا کو نذر کی۔ کچھ دیر بعد پرتو کین اپنے شان دار جنگی بیڑے کے ساتھ مصر آیا۔ تو خدا کو نے اُسے وہی شال پیش کی۔ پرتو کین نے اس شال کو فرانس بھیجا جہاں اس نے بہت سے لوگوں کی توجہ اپنی طرف مبذول کرائی اور کچھ فرانسیسی تاجر جلد ہی ہندوستان آ کر کشمیری شالیں فرانس بھیجنے لگے۔

ہندوستان میں انگریزوں کا عمل داری سے دست کاریوں کو بہت نقصان پہنچا۔ مشینی مال کے مقابلہ پر ہاتھ سے بنے ہوئے مال کی کھپت کم ہو گئی جس کی وجہ سے دست کار بدول ہو گئے۔ کشمیر جو کہ تمام ہندوستان میں دست کاریوں کا سب سے بڑا مرکز تھا، اس حادثے سے بہت متاثر ہوا۔ اگرچہ کشمیر کا نظام حکومت براہ راست انگریزوں کے زیر دست نہ تھا، پھر بھی یہاں کی بیشتر دست کاریوں کو غیر ملکیوں نے اپنے ہاتھ میں لے کر کشمیری فن کاروں کی تخلیقات کو اپنے ہی تجارتی مقاصد کے لئے استعمال کرنا شروع کر دیا۔ انہوں نے اپنے ہی ڈھنگ کے نئے نئے ڈیزائن مروج کئے جس کی وجہ سے کشمیری دست کاروں کی انفرادیت تقریباً ختم ہو کر رہ گئی۔ اور ان کے ہاتھ کی بنی ہوئی اشیاء زیبائش کا سامان بن کر ایک خاص طبقے تک ہی محدود ہو کر رہ گئیں۔ ان باہر سے آنے والوں نے یہاں کے دست کاروں کو بہت کم اجرت دینا شروع کی اور ڈوگرہ حکومت نے بھاری ٹیکس لگائے۔

دستکاریوں کا تکنیکی پہلو

کشمیر کی بڑی بڑی دست کاریاں شال بافی، پیپر ماشی، قالین بافی، دھات کا کام، کاغذ سازی اور لکڑی پر کھدائی کا کام ہیں۔ ذیل میں ہر ایک کا مختصر سا جائزہ لیا گیا ہے۔

۱۔ شال بافی

لفظ شال فارسی زبان کا ہے جس کے معنی ہیں ایک اُونی کپڑا۔ ایک اطالوی پیڑو ڈیلا ویلا، جو ۱۶۲۳ء میں ہندوستان آیا، لکھتا ہے کہ ہندوستانی اُس کپڑے کو جسے وہ اپنے کاغذوں پر ڈالے رکھتے ہیں، شال کہتے ہیں۔ میرزا حیدر کا شخری کا ایک ملازم بنجر بیگ، کھوقند کا باشندہ تھا۔ اُس نے ایک بار پشینے کا ڈیڑھ گز لمبا میرزا حیدر کو نذرانہ پیش کیا اور جب میرزا حیدر نے پوچھا۔ "یہ کیا ہے؟" تو بنجر بیگ نے کہا۔ "ایک شال"۔ دراصل کھوقند کے لوگ اُونی کپڑے کو شال کہتے تھے۔

ہندوستان میں کشمیر ہی ایک ایسا علاقہ ہے جو شالوں کی تیاری کا سب سے بڑا مرکز ہے۔ عام خیال شیرازہ

کے مطابق کشمیر میں شال بانی کو زین العابدین نے شروع کیا۔ جس نے ترکستان کے شال بافوں کو لاکر کشمیر میں آباد کیا جنہوں نے یہ کام یہاں بہت سے لوگوں کو سکھایا۔

کشمیر میں شالوں کو دو طریقوں سے بنایا جاتا ہے۔ ایک طریقہ تو یہ ہے کہ نقش و نگار کو شال کی بنائی کے ساتھ ہی ساتھ بنایا جاتا ہے۔ پہلے پہلے کشمیر میں صرف اسی طریقے سے شالیں بنائی جاتی تھیں۔ لیکن اس طرح بہت وقت اور محنت برباد ہوتی تھی۔ کئی بار ایک مشکل ڈیزائن کی صورت میں ایک شال کو بنانے میں ۱۸ ماہ سے بھی زیادہ کا عرصہ لگ جاتا تھا۔ ادائی ۱۹ صدی میں اس طریقے کو اس طرح کم وقت طلب بنایا گیا کہ کام کو تقسیم کر دیا جاتا اور ایک شال کو بیک وقت دو تین کھڈیوں پر بنایا جاتا۔ بعد میں مختلف کھڈیوں پر بنے ہوئے ٹکڑوں کو رفوگر اس طرح یکجا کر دیتا کہ فرق کا احساس تک نہ ہوتا۔ کام کی تقسیم سے وقت کی بچت اس طرح ہونے لگی کہ جہاں کسی مشکل ڈیزائن کی صورت میں ایک شال کو بناتے ہوئے ۱۸ ماہ سے بھی زیادہ لگ جاتے تھے وہاں اب صرف ۹ ماہ یا اس سے بھی کم عرصہ میں اس کو بنایا جانے لگا۔ ۱۸۲۱ء میں مورکرافٹ اس طریقہ کے بارے میں لکھتا ہے کہ کام کی تقسیم کر کے شال بنانا ابھی حال ہی میں شروع ہوا ہے۔ وہ بیک وقت آٹھ کھڈیوں پر ایک شال کے بنانے کا ذکر کرتا ہے۔

شال بنانے کا دوسرا طریقہ کم وقت طلب اور مقبول ہے۔ اس طریقہ کو پہلی بار ۱۸۵۳ء میں خواجہ یوسف ایک آرمنین ایجنٹ نے اپنایا اور کشیدہ کی ہوئی شال کو کھڈی پر بنی ہوئی شال کے مقابلہ پر بڑی قیمت پر بیچا۔ عام کاری گروں نے جب یہ دیکھا کہ اس طریقہ سے شال کو بہت ہی کم وقت میں زیادہ سے زیادہ خوبصورت بنایا جاسکتا ہے تو انہوں نے بھی اس طریقہ کو اپنایا۔ اس طریقے سے شال بنانے کی صورت میں نقش کو سب سے پہلے ایک نہایت صاف، لیکن سادہ کپڑے پر کاغذ سے پنسل یا خام سیاہی کے ساتھ اُتار دیا جاتا ہے۔ نقش اتارنے میں کافی احتیاط برتی جاتی ہے۔ بعد میں اس کپڑے کو تن کر سوئی کی مدد سے مختلف رنگوں کے دھاگوں یا پتلے سے اس نقش کو پُر کر دیا جاتا ہے۔ کشمیری بہترین کشیدہ کاریاں اور ان کی نقش کرنے کی صلاحیت حیرت انگیز ہے۔ شالوں پر بنائے گئے ڈیزائنوں میں فطری حسن کی جھلک بہت زیادہ ملتی ہے۔

کشمیر میں مختلف اقسام کی شالیں بنائی جاتی ہیں۔ ان کی ایک فہرست ہمیں مورکرافٹ کے ہاں ملتی ہے۔ مورکرافٹ شاید وہ پہلا یورپین ہے جس نے کشمیر کی دست کاریوں کے بارے میں تفصیل سے لکھا۔ وہ یہاں کئی شال بافوں سے بھی ملا اور اس نے ان کے مسائل اور مختلف شالوں کو بنانے کی تکنیک سے بھی واقفیت حاصل ثقافت نمبر

کی۔ شال بانی کے بارے میں وہ لکھتا ہے :-

”یہاں کی دست کاریوں میں سب سے زیادہ اہمیت شال بانی کو حاصل ہے۔ یہاں کشمیر میں رُک کر میں نے اس دست کاری کے بارے میں ہر طرح کی جان کاری حاصل کر لی ہے۔ اور اگر برطانوی سرکار اس میں دلچسپی لے تو یہ آمدنی کا ایک بڑا ذریعہ بن سکتی ہے۔ یہاں ریاستی سرکار نے شالوں کو داغنے کا سلسلہ شروع کیا ہے اور ایک شال پر ۲۶ فیصد ٹیکس لیا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ اوُن کی درآمد پر بھی محصول وغیرہ سے کافی آمدنی ریاستی سرکار کو ہوتی ہے۔ شالوں کے لئے اوُن دو طرح کی استعمال کی جاتی ہے اور ان دونوں پر بھاری محصول لگے ہوئے ہیں۔ ہر سال درآمد کی جانے والی اوُن کی مقدار ضرورت کے مطابق گھٹتی بڑھتی رہتی ہے۔ لیکن یہ ۵۰۰ سے لے کر ۱۰۰۰ گھوڑوں کے وزن تک ہی رہتی ہے۔ ایک گھوڑا عام طور پر ۳۰ پونڈ اوُن اٹھاتا ہے۔ یہ اوُن عام طور پر لاسہ (تبت) کے مغربی صوبوں، لداخ، یارقند اور ختن سے لائی جاتی ہے۔ مغل تاجر جو اس اوُن کو لاتے ہیں، بدلے میں مختلف اقسام کی شالیں لے جا کر افغانستان اور روس وغیرہ میں فروخت کرتے ہیں۔“

”شال بنانا بہت اعتیاد اور محنت کا کام ہے اور ایک شال کی بُنائی میں مختلف کاری گروں کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس طرح سے محنت کی تقسیم لازم ہو جاتی ہے۔ ایک شال کے بنانے میں اُس عورت کا بھی ہاتھ ہوتا ہے جو صبح سویرے اٹھتی ہے اور رات کو چاند کی روشنی میں بھی اوُن کا تہی رہتی ہے۔ اُس رنگ ساز کا بھی ہاتھ ہوتا ہے جو دھاگوں کو اس ڈھنگ سے رنگ دیتا ہے کہ کھڑی پر نقش بننے وقت کوئی وقت پیش نہ کرے۔ اُس جو لاپے کا بھی ہاتھ ہے جو کھڑی پر دن رات کام کرتا ہے۔“

”شالوں کی مختلف اقسام ہیں۔ ان میں فرق لمبائی، چوڑائی، نقش اور ان کو پہننے کے طریقے سے پیدا ہوتا ہے۔

شال کی قسم	تفصیل	قیمت	منڈیاں
دار، دو شال (چوڑا شال)	اکثر تونا میل کی بنی ہوئی۔ لمبائی ۱۱ گز، چوڑائی ۵ سے ۶ روپے فی گز	۵ سے ۶ روپے فی گز	کشمیر
د، حاشیہ دار	ایک خوبصورت حاشیہ۔ لمبائی ۱۲ گز	۷ سے ۸ روپے فی گز	کشمیر
شیرازہ	چوڑائی ۱۱ گز، چوڑائی ۱۱ گز		ہندوستان
			ثقافت نمبر

منڈیاں	قیمت	تفصیل	شال کی قسم
کشمیر ہندوستان	۴۵ سے ۶۰ روپے فی گز	دو حاشیے۔ لمبائی ۳ گز چوڑائی ڈیڑھ گز	(۳) دو حاشیہ دار
"	۶۰ سے ۷۰ روپے فی گز	چار حاشیے۔ لمبائی ۳ گز چوڑائی ڈیڑھ گز	(۴) چار حاشیہ دار
ہندوستان، ترکی	۵۰ سے ۲۵۰ تک جوڑی	وسط میں ایک سرکڑ ڈیزائن لمبائی ۳ گز چوڑائی ڈیڑھ گز	(۵) چاند دار
ترکستان	۵۰ سے ۴۰۰ روپے جوڑی	Net ۸۵۰۰ لمبائی ۳ گز چوڑائی ۳ گز۔ اکثر پردوں کے لئے استعمال کی جاتی ہے۔	(۶) جالی دار
۳۰ سے ۴۰ روپے تک جوڑی	۳۰ سے ۵۰		(۷) قلم کار
ترکستان، ایران	۵۰ سے ۳۰۰		(۸) طاق انگور
کشمیر، افغانستان	۷۰ سے ۷۰		(۹) سادہ
ترکی، بغداد وغیرہ	۳۰۰ سے ۱۰۰۰	لہروں جیسا رنگ ہوا	(۱۰) لہری دار
ایران، افغانستان	۵ سے ۶ روپے گز	لمبائی ضرورت کے مطابق چوڑائی ایک گز یا ۱۴ گز	(۱۱) گل بدن

برتیز، شہنشاہ اورنگ زیب کے ہمراہ کشمیر آیا۔ وہ یہاں کی شالوں کی بہت تعریف کرتا ہے۔ لکھتا ہے
"کشمیر میں سب سے بڑی تجارت شال کا ہے۔ اس دستکاری کی وسعت کا اندازہ اس طرح کیجئے
کہ یہاں کا بچہ بچہ اس کام میں لگا ہوا ہے۔ منغل اور دیگر ہندوستانی ان شالوں کو جاڑے میں
اڑھتے ہیں۔ یہاں پر دو طرح کی شالیں بنتی ہیں۔ اول تو کشمیری اُون سے تیار کی جاتی ہیں۔ یہ
اُون اسپین میں دست یاب ہونے والی اُون سے بھی زیادہ ملائم اور لطیف ہوتی ہے۔ دوسری شالیں
سے تیار کی جاتی ہیں۔ ایک قسم کو "توز" بھی کہتے ہیں۔ "توز" شالیں زیادہ عمدہ اور پسندیدہ قسم
کی ہوتی ہیں لیکن انہیں اگر زیادہ دیر تک بند رکھا جائے اور کھول کر ہوا نہ دی جائے تو انہیں کیڑا
نفاقت نمبر

لگ جاتا ہے۔ پٹنہ، آگرہ اور کئی دوسری جگہوں پر شالیں بنانے کے کارخانے اعلیٰ پیمانے پر شروع کئے گئے ہیں لیکن مقبلی ظلم اور نفیس شال یہاں کا ہے ویسی کہیں کی بھی نہیں۔ لوگوں میں مقبول ہیں کی شال ہے۔“

جارج فورسٹر جو ۱۸۳۲ء میں کشمیر آیا، شال بافی کے بارے میں لکھتا ہے:-
 ”کشمیر ریاست کی زیادہ تر آمدنی شالوں کی وجہ سے ہے۔ شال کے لئے اُون تبت سے آتی ہے جو یہاں سے ایک ماہ کے سفر پر واقع ہے۔ یہ اُون سیاہی مائل ہوتی ہے۔ اسے بعد میں چاول کے اُٹے کی بنی ہوئی ایک چیز سے صاف کیا جاتا ہے۔ شال کی خوبصورتی اس پر کئے گئے کام کی وجہ سے ہوتی ہے۔ ایک شال کی قیمت آٹھ روپے سے ۱۵ روپے تک ہوتی ہے لیکن یہ کئی بار ۱۵ روپوں سے ۲۰ روپوں تک پہنچ جاتی ہے۔ میں نے ایک شال کو ۲۵ روپے میں پکٹے دیکھا ہے۔ زیادہ تر شالیں افغان علاقے میں بھیجی جاتی ہیں۔ ان شالوں کو کشمیر میں مقامی طور پر بھی استعمال کیا جاتا ہے۔“

پڈت آنند کول نے اپنی کتاب ”جموں اینڈ کشمیر سٹیٹ“ میں لکھا ہے:-
 ”ہمارا جگلاب سنگھ کے وقت میں ... ۲۷ شال باف ... ۱۱ اگھڑیوں پر کام کرتے تھے۔ پڈت راجہ کاک در کو ہمارا جگ نے داروغہ مقرر کیا اور اسے حکومت کے لئے بارہ لاکھ روپے جمع کرنے کا حکم دیا۔ اس طریقے سے شال بافوں کو مفلوک الحال بنادیا۔“

مشرینی مال کے مقابلہ پر ہاتھ سے بنی ہوئی کشمیری شالیں اب زیادہ مقبول نہیں ہیں۔ شال بافی آج اپنا وہ مقام کھو چکی ہے جو اسے ماضی میں حاصل تھا۔ یہ کہنا بے حد مشکل ہے کہ فیشن کب کشمیری شالوں کے حق میں ہوگا۔ پھر بھی ہمیں بڑا اُمید ہونا چاہیے کہ کشمیری شالیں ایک بار پھر موجودہ پسند پر پوری اتریں گی!

(۲) پیپر ماسی

پیپر ماسی کا فن پلاسٹک آرٹس میں سے ہے اور اس لئے یہ پاٹری اور پلاسٹک کے کام سے نسبت رکھتا ہے۔ پرانے وقتوں کے مصر میں عام لوگوں کو دفن کرنے کے لئے کوٹے ہوئے کاغذ کے تابوت بنائے جاتے تھے۔ رومن نفع سے کچھ دیر پہلے اس طرح کے تابوت مصر میں عام بنائے جاتے تھے۔

مصریوں کے ہاں کاغذ کی بہتات تھی۔ لیکن رومنوں کے پاس استعمال کے لئے کاغذ نہ تھا۔ جس کی وجہ سے وہ اس فن کو نہ اپنانے کے اور یہ محدود ہو کر رہ گیا۔ سولہویں صدی عیسوی میں کاغذ کو طباعت کے لئے استعمال کیا جانے لگا اور پیرمیشی کا کام بہت آسان ہو گیا۔ یہ کہنا تقریباً ناممکن ہے کہ ہندوستان اور جاپان کے لوگوں نے اس فن کو کب اپنایا، لیکن کشمیر میں عام خیال کے مطابق اسے زین العابدین بدشاہ نے ہی شروع کیا۔

پیرمیشی کو مقامی طور پر کشمیر میں کاری قلم داری کا کام کہا جاتا ہے۔ خوبصورت تصویریں، پیالے، پاؤں کے ڈبے، طشتریوں، گلڈان، صابن دانیاں، لمپ شید وغیرہ کشمیری پیرمیشیوں کی فن کارانہ صلاحیتوں کی اسٹیمہ دار ہیں۔ یہ نفیس اشیاء کوٹے ہوئے کاغذ میں اسٹارچ ملا کر بنائی جاتی ہیں۔ سانچے پر گودا لگانے سے پیشتر کوٹے ہوئے کاغذ کی متعدد پرتیں اس پر چسپاں کر دی جاتی ہیں۔ اور پھر اس عمل کو اُس وقت تک دہرایا جاتا ہے جب تک کہ تیار کی جانے والی شے اپنی اصلی شکل اور موٹائی نہ پالے۔ جب یہ ابھی گیلی ہی ہوتی ہے تو اس پر لمبل کا ٹکڑا لپیٹ دیا جاتا ہے اور اس پر پلاسٹر آف پیرس چڑھا دیا جاتا ہے جسے بعد میں آہستہ آہستہ رگڑا جاتا ہے، حتیٰ کہ سطح ہموار ہو جاتی ہے۔

پیرمیشی کا کام بہت ہی محنت اور احتیاط کا ہے۔ مائل کے اصلی صورت اختیار کر لینے پر اسے رنگ کیا جاتا ہے۔ اصلی فن اسی رنگ کرنے میں ہے۔ اگرچہ کشمیری نقاش تقریباً ناخواندہ ہی ہوتے ہیں تاہم اُن کے بنائے ہوئے ڈیزائنوں میں ہمیں ڈرائنگ کے ہر ضروری اصول کی پابندی ملتی ہے۔ پلاسٹر آف پیرس کی صاف کی ہوئی تہ پر سب سے پہلے سفیدے کی ایک تہہ جمائی جاتی ہے جس پر بعد میں "زمین" بنائی جاتی ہے۔ زمین کا رنگ اکثر سنہرا ہوتا ہے۔ اس کے سوا کچھ جانے پر زرد رنگ سے خاکہ کھینچا جاتا ہے اور پھولوں وغیرہ کے لئے علاقہ منتخب کیا جاتا ہے۔ رنگوں میں حسب ضرورت تبدیلیاں کی جاتی ہیں۔ پیرمیشی کے نقش دوسرے کشمیری ڈیزائنوں سے کچھ مختلف ہوتے ہیں۔ اگرچہ بعض شالوں کے ڈیزائنوں کو بھی پیرمیشی کی چیزوں پر نقش کیا گیا ہے تاہم اُن میں ضروری اور معمولی سی تبدیلیاں کی جاتی ہیں۔ نقش کے بن جانے پر بہت ہی عمدہ وارنش لگائی جاتی ہے۔

مورکرافٹ نے دہلی دربار کی استعمال کی ہوئی کچھ چیزوں پر کاری قلم داری کے نمونے دیکھے اور اُن کی بہت تعریف کی۔ وہ لکھتا ہے کہ نقش و نگار کے لئے استعمال کے جانے والے رنگ اور بریش کشمیر میں مقامی طور پر ہی بنائے جاتے ہیں۔ بعض بہت ہی اچھی چیزوں کے بنانے کے لئے یہ چیزیں باہر سے بھی شہر

منگوائی جاتی ہیں۔

پیرپاشی' جو کہ بڑی محنت اور دھارت کا کام ہے، زیادہ تر کشمیر کے شیعہ مسلمان ہی کرتے ہیں۔ کشمیر میں پیرپاشی کے کچھ بہترین فن کار مانے گئے ہیں۔ ان میں ایک زن مورت ساگر تھا جو بہت ہی مشہور نقش نگ تھا۔ دوسرا سید طراب تھا جس نے ۸۷۵ء میں وفات پائی۔ اب کشمیری پیرپاشوں کی تعداد بہت ہی کم ہے اور اس کا سب سے بڑا سبب یہی ہے کہ کاریگریہ کام دوسروں کو سکھانے سے احتراز کرتے ہیں۔ کاریگروں کی کوتاہ اندیشی اور خود غرضی کا ذکر کرتے ہوئے پنڈت آنند کول اپنی کتاب "جموں اینڈ کشمیر سٹیٹ" میں لکھتا ہے۔ "کشمیری پیرپاشوں کی آمدنی کافی سے زیادہ ہے لیکن وہ کل کی فکر کئے بنا ہی سب خرچ کر دیتے ہیں۔ ان میں سے اکثر کے گھروں میں شام کے وقت جلانے کے لئے لکڑی نہیں ہوتی۔ اور وہ اپنے گھر میں کھڑی لکڑی کی دیوار جلانے کے لئے توڑ لیتے ہیں اور دوسرے دن اپنی بنائی ہوئی چیزوں کو بیچ کر اس دیوار کو نئے سرے سے کھڑا کر دیتا ہے۔ اس طرح اُس کی لکڑی کی دیوار اُس کے اٹل کی طرح ہے کہ جب چاہا بنا دیا۔ جب چاہا توڑ دیا۔ آج کل ۵۰۰ روپے کا سامان سالانہ بنایا جاتا ہے۔ ان میں سے بنی ہوئی تقریباً ۱۰۰۰ روپے کی چیزیں افغانستان وغیرہ کو بھیجی جاتی ہیں۔ یورپ میں بھیجی جانے والی چیزوں کی مالیت کبھی کبھی ۲۰۰۰ روپوں تک بھی پہنچ جاتی ہے۔ فرانسیسیوں نے کشمیری شالوں کو پیرپاشی کے ڈبوں میں بند کر کے بھی بھیجنا شروع کیا ہے جہاں انہیں الگ سے بیچا جاتا ہے۔"

کشمیری پیرپاشوں کی زیادہ آمدنی نے انہیں بہت زیادہ خود غرض بنا دیا ہے۔ اور وہ فن کے لئے اپنے فرائض کو بھول کر بہت ہی سست امیٹیٹل استعمال کرنے لگے ہیں۔ اب اچھی چیزیں بہت کم بنائی جاتی ہیں۔ کاغذ کی جگہ اب لکڑی کا گودا بھی استعمال کیا جانے لگا ہے۔ یہ بہت ہی بُری بات ہے کہ کشمیری پیرپاشی فن کے تقاضوں کو پورا نہیں کر رہے اور اسے فروغ دینے کا بجائے اسے نقصان پہنچا رہے ہیں۔ عام لوگ جو آج ان سستی چیزوں کو خریدتے ہیں انہیں بھی اس بات کا خیال رکھنا چاہیے۔ فن کی جاگیر نہیں اور فن کا ایک نادر نمونہ سب کے لئے فخر کی چیز ہے۔

برنیر، جو ادنیٰ گ زیب کے ساتھ کشمیر آیا، یہاں سے اپنے دوست المینوڑی مراہیلین کو لکھتا ہے:

"خوبصورت چیزیں بنانے میں کشمیریوں کو کوئی مات نہیں دے سکتا۔ قلمدان، صندوق، سجے شیرازہ

پالکیاں وغیرہ یہاں کی بنی ہوئی چیزیں دوسرے علاقوں کو بھیجی جاتی ہیں۔ جہاں ان کی بڑی تعریف کی جاتی ہے۔ ان میں سے بیشتر چیزیں کوٹے ہوئے کاغذ کی بنائی جاتی ہیں۔

لکڑی کا کام

لکڑی کا کام کشمیر کے روایاتی فنون میں سے ہے۔ راج ترنگنی میں کچھ ایسے حوالے ملتے ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ زمانہ قدیم میں بھی یہ فن انتہائی عروج پر تھا۔ سلطانین کے عہد میں اس کام کو خاطر خواہ فروغ ملا اور اس میں ایرانی تہذیب کا اثر بھی شامل ہو گیا۔ بہت سی مسجدیں اور مقبرے وغیرہ تعمیر کئے گئے جن میں لکڑی کا کام بہت ہی شاندار ڈھنگ سے کیا گیا۔ کشمیری بہترین نقش بنانے والے ہیں۔ کشمیر میں لکڑی کا مندرجہ ذیل قسموں کا کام کیا جاتا ہے:

(۱) پنجرہ

جیو میٹرکلی ڈھنگ پر کئی بہت ہی خوبصورت نقش بنائے جاتے ہیں۔ زیادہ تر کام پھولوں کا کیا جاتا ہے جن میں کچھ اس ڈھنگ سے رنگ وریشہ کو ابھارا جاتا ہے کہ یہ بالکل حقیقی معلوم ہوتے ہیں۔ ان کی ساخت بنائی قسم کی ہوتی ہے کہ بیچ میں سوراخ رہتے ہیں۔ اس طرح سے ڈیزائن بہت ہی زیادہ دل کش ہو جاتا ہے۔ اس کام کے لئے بدلیا کایرو کی لکڑی استعمال کی جاتی ہے۔ اس کام کو کرتے وقت مختلف لکڑوں کو ایک ساتھ بہت ہی خوبصورت ڈھنگ سے جوڑا جاتا ہے جس سے بہترین پنجرہ ڈیزائن تیار ہو جاتا ہے۔ کشمیر میں اس طرز کے مختلف کام بڑے عمدہ ڈھنگ سے کئے جاتے ہیں۔ ان میں کچھ کے نام پوش کندور، چارخانہ، سادہ کندور، شش تیز، شش تارہ، شش پہلو، جھفری، جہاں شیریں اور طوطا شش تیرہ ہیں۔

(۲) خاتم بند

مختلف کونوں، چوکوروں وغیرہ میں چپڑے کے مختلف لکڑوں کو جوڑ کر خوبصورت ڈیزائن بنائے جاتے ہیں۔ اس کام کو زیادہ تر کمروں کے اندر چھت کی سجاوٹ کے لئے کیا جاتا ہے۔ اس طرح کے سستے چھت کشمیر میں عام بنائے جاتے ہیں۔ اس کام میں سب سے زیادہ خوبصورتی اس وقت پیدا ہوتی ہے جب ان چھتوں کو رنگ دیا جاتا ہے۔ اس کام کی کچھ قسموں کے نام ہیں۔ ہزار گردان، بند روم، ہشت پہلو، چار بخش، موج ہشت ہزار، سیہ بخش وغیرہ۔

۳، لکڑی پر کھدائی کا کام

یہ کام کشمیر میں بہت پرانے وقتوں سے کیا جاتا ہے۔ اس میں عام طور پر پھول وغیرہ اخروٹ کی لکڑی پر کھودے جاتے ہیں۔ اب اس فن کو نئی تکنیک کے مطابق بدلا جا رہا ہے اور موجودہ پسند کی اشیا بھی تیار کی جا رہی ہیں۔ اس فن کے بارے میں زیادہ پُر امید بات یہ ہے کہ اس کے فن کاروں نے اسے ہر ممکن طور بدلنے اور وقت کے ساتھ ساتھ چلتے ہوئے اسے بھی وقت کے ساتھ ساتھ چلایا۔ آج بھی یہ کام وقت کے ساتھ ساتھ بدل رہا ہے۔ اس کام کے لئے چنار کے پتے یا کسی دوسری جڑی میٹھیل شکل کی لکڑی تیار کی جاتی ہے اور پھر مناسب حاشیے کا خیال رکھتے ہوئے اسے پوری طرح ڈیزائن سے بھر دیا جاتا ہے۔

کسی بھی فن کار کی تخلیقات جب بڑی تعداد میں کیئے لگتی ہیں تو یقیناً وہ زیادہ سے زیادہ ضرور ہوتا چلا جاتا اور فن کے بارے میں لاپرواہ ہو جاتا ہے۔ یہی حال کشمیری کاریگروں کا بھی ہے۔ اب اس کام کے لئے بڑی گھٹیا قسم کی لکڑی استعمال کرنا شروع کر دی ہے اب ان میں وہ لکڑی اور خلوص نہیں جو ایک فن کو انتہائی عروج پر پہنچا دیتا ہے۔ اب وہ صرف زیبائش کا سامان بن کر سستی شہرت کا ایک خدیر بن گئی ہیں۔

قالین بانی

کشمیریوں کو قدرت نے بہترین فن کارانہ صلاحیتوں کے ساتھ ساتھ ایک خوبصورت ماحول بھی عطا فرمایا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اگر کوئی مشکل سے مشکل ڈیزائن کسی کشمیری فن کار کو دیا جائے اور اُسے اس ڈیزائن کی نقل کرنے کے لئے کہا جائے تو وہ اُسے بہت ہی خوبصورتی سے کر دے گا۔ لیکن اس کے باوجود ایک انفرادیت جو کشمیری فن کاروں کا خاصہ ہے اس نقل میں ضرور موجود ہے گی۔ کشمیریوں نے جن دست کاریوں میں بہت زیادہ شہرت حاصل کی ان میں ایک قالین بانی ہے۔ اسے کشمیر میں ذہین العابدین بدشاہ نے شروع کیا۔ اور رفتہ رفتہ اسے فروغ ملتا گیا۔

قالین کو جس کھڈی پر بنایا جاتا ہے وہ بڑی ہی سادہ قسم کی ہوتی ہے۔ اکثر سوت کے دھلے کے ایک دورے کے متوازی رکھے جاتے ہیں۔ قالینوں کو بننے کے لئے وہی طریقہ استعمال کیا جاتا ہے جو Tape Pastey مثالوں کو بنانے وقت کیا جاتا ہے۔ یعنی نقش کو شال کی بنائی کے ساتھ ہی ساتھ بنایا جاتا ہے۔ اس کام کو زیادہ مناسب اور خوبصورت بنانے کے لئے رنگین نقش جو لاہول کے سامنے رکھا ہوتا ہے جس کے مطابق وہ سامنے لٹکتے ہوئے دھاگوں کو استعمال کرتے چلے جاتے ہیں۔ ان کی شکل کے علاوہ ایک قسم کا کنکھا

اُن کے ہاتھ میں ہوتا ہے جس سے وہ اُلجھے ہوئے دھاگوں کو سنبھالنے اور انہیں ٹھیک طور پر دوسرے دھاگوں کے ساتھ شامل کرنے کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ یہ طریقہ بہت ہی وقت طلب ہے۔ ظاہر میں اس طرح ڈیزائن کو بننے دیکھ کر کوئی دل کشی محسوس نہیں ہوتی لیکن تیار ہوجانے پر یہ ڈیزائن بہت ہی خوبصورت لگتا ہے۔ مہاراجہ رنبیر سنگھ کے عہد میں جب پرنس آف ویلز مرحوم ایڈورڈ ہفتم کشمیر آیا تو اُس کو عجائب گھر میں ٹھہرانے کا انتظام کیا گیا۔ مہاراجہ نے عجائب گھر مال جموں کے لئے ایک بڑے قالین کو بنانے کا حکم خواجہ امیر جو گنگو کو دیا۔ لیکن کشمیر میں صرف ۱۳ ہی ایسے فن کار ملے جو اس کام کو کبھی بخش دھنگ سے کرتے تھے۔ وقت کی کمی دیکھتے ہوئے خواجہ نے علی میر کی تجویز پر صرف اُد پر سے ہی قالین کو بنانے سے جڑیا اور اس طرح سے یہ کام بہت ہی کم وقت میں بڑے ہی خوبصورت دھنگ سے ختم ہو گیا۔

کھڈی پر قالین بنانے کے بارے میں ایک بات محنت کی تقسیم ہے۔ جسے بھی شال بانی کے دھنگ پر لاگو کیا جاتا ہے۔ یعنی ایک قالین کو بیک وقت مختلف کھڈیوں پر بنایا جاتا ہے اور بعد میں جوڑ دیا جاتا ہے۔ بعد کے برسوں میں قالین بانی کو بہت زوال کا سامنا کرنا پڑا۔ اس کا سب سے بڑا سبب یہ ہے کہ کشمیری فن کار ایک دوسرے کو یہ کام سیکھانے سے بہت احتراز کرتے ہیں۔ دوسرے آج کے نقش موجودہ پسند پر پورے نہیں اترتے۔

مہاراجہ رنبیر سنگھ کے وقت میں ایک مسٹر چیپمن نے کشمیری قالین بانی کو موجودہ دھنگ پر منظم کرنے کی کوشش کی تھی۔ مہاراجہ نے اُس کی مدد کے لئے میاں لال دین انچارج گورنمنٹ ورک شاپ کو مامور کیا تھا لیکن مسٹر چیپمن کو اپنے مشن میں کوئی نمایاں کامیابی حاصل نہ ہوئی۔ کشمیر فندہ اور گہ سازی کے لئے بھی بہت ہی مشہور ہے۔ ان دونوں کو کشیدہ کاری کے بہترین نمونوں کے طور پر دنیا میں کہیں بھی پیش کیا جاسکتا ہے۔ کشمیری ان کو کشیدہ کرنے کے لئے "آراکنج" سوئی استعمال کرتے ہیں۔ ان کو بنانے کے طریقے کو کشمیر میں مقامی طور پر ہی اپنایا گیا ہے۔

دھات کا کام

کشمیر میں دھات کا کام بہت قدیم وقوں سے کیا جاتا ہے۔ مختلف اقسام کے برتنوں کا ذکر راج ترنگنی میں ملتا ہے۔ بعد کے ادوار میں اس کام کو زیادہ طور پر جنگی اسلحہ کی فراہمی کا ہی ایک ذریعہ بنایا گیا۔ سلاطین کے عہد میں اس کام کو بہت فروغ ملا اور ایرانیوں سے کشمیریوں نے اس سلسلے میں بہت کچھ سیکھا۔ آفتاب، صراحی اور لوٹا وغیرہ یہ انداز پرشین روایت کے مطابق بنائے گئے ہیں۔ لیکن بعض نمونے ثقافت نمبر

ایسے بھی ہیں جو خالص کشمیری ہیں۔

انیسویں صدی کے آغاز میں جنگی اسلحہ کو ہاتھ سے بنانے کا رواج زہرا تو کشمیری فن کار ایک بار پھر مختلف اقسام کے برتن بنانے کی طرف متوجہ ہوئے۔ جہاں تک کشمیری برتنوں کا تعلق ہے ان پر بنائے گئے نقش خالص کشمیری ہوتے ہیں۔ نمونوں کے لئے کشمیریوں کو دوسروں کی نقل کرنے کی ضرورت کبھی محسوس نہیں ہوئی۔ اس لئے نمونوں کے بارے میں ہمیشہ یہ بات مد نظر رکھنی چاہیے کہ انہیں کشمیریوں نے کبھی مستعار نہیں لیا۔ برتنوں پر بنائے گئے نقش اکثر شالوں اور قالینوں پر بنائے گئے نقشوں سے ملتے ہیں۔

کشمیری دھات کے کام کو بہت ہی خوبصورت ڈھنگ سے کیا جاتا ہے۔ ایک وقت میں کشمیریوں کے بنائے ہوئے برتن دوسرے ملکوں میں بڑی تعداد میں بھیجے جاتے تھے۔ لیکن اب ان کی مانگ کم ہو گئی ہے اور اس کا سبب یہی کہا جاتا ہے کہ ان پر کی گئی پالش سیاہی مائل ہو جاتی تھی۔ کشمیری ان برتنوں کو سبز لؤل کے رس سے صاف کر کے چمکاتے تھے۔ اس لئے یہ زیادہ دیر تک اپنی اصلی حالت میں رہتے تھے لیکن دوسری جگہوں پر انہیں مختلف اسٹروں سے صاف کیا جاتا جس کی وجہ سے پالش سیاہی مائل ہو جاتی تھی۔

چاندی کے برتن بہت ہی خوبصورت بنائے جاتے ہیں۔ ان پر بنائے گئے نقش اکثر کشمیری شالوں سے لئے جاتے ہیں۔ اس کام کے لئے بڑی محنت کی ضرورت ہے اور یہ کام بھی مختلف اعمال سے گزرنے والا ہے۔ آخری شکل میں آتا ہے۔ اکثر اس پر سونے سے پالش بھی کی جاتی ہے۔

کشمیری برتنوں میں سداوار ایک ایسا ہے جس کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ اسے روس سے نقل کیا گیا ہے لیکن چونکہ اس کی شکل بھی چینی اثر دھاک کی دھم سے مشابہہ ہے اس لئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ سداوار دراصل چینی برتن ہے۔ سداوار پر بنے نقش خالص کشمیری ہوتے ہیں۔

لوٹاکے بارے میں بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ لوٹس یا کنول سے مشابہہ ہے۔ لیکن اس کے بارے میں یہی کہا جاسکتا ہے کہ یہ ایرانیوں سے مستعار لیا گیا ہے۔ دراصل شالوں کے بنے ہوئے تمام برتنوں میں نکاس کے لئے ایک لمبی سی نلی کو استعمال کیا جاتا تھا۔ جیسے کہ قرآن میں بہتے ہوئے پانی کے استعمال کا ذکر کیا گیا ہے۔ اس لئے اس طریقے کو استعمال کیا جاتا ہے۔ تاشی، چلمچی وغیرہ بعد کے ادوار میں انڈو پرشین میل سے وجود میں آئے۔ تاشی اور چلمچی وغیرہ کو ڈھکنے کے لئے جالی دار ڈھکن استعمال کئے جاتے ہیں۔ کشمیریوں میں جس طرح لکڑی کا پنجرہ کام کیا جاتا ہے اسی طرح دھات میں بھی پنجرہ یا جالی دار کام کیا

شیرازہ

جاتا ہے۔

برتنوں پر نقش بنانے کے لئے پہلے برتن کو اندر سے بھر دیا جاتا ہے اور پھر بعد میں پھینکی کی مدد سے نقش بنائے جاتے ہیں۔ کشمیری نقاشینا کاری کے لئے برتن سے زیادہ پھینکی کو ہی استعمال میں لاتے ہیں۔ نقش بن جانے کے بعد اسے قلعی کیا جاتا ہے یا پالش کیا جاتا ہے۔

کشیدہ کاری

سوئی وغیرہ کے ذریعہ کوئی نمونہ یا ڈیزائن بنانا کشیدہ کاری کہلاتا ہے۔ اپنے گھر، اپنی پوشاک اور اپنے استعمال کی دوسری اشیاء کو خوبصورت بنانے کا جذبہ انسان میں ہمیشہ رہا ہے۔ مہنجر دارو کی کھدائی میں کچھ سوئیاں برآمد ہوئی ہیں۔ وادی سندھ کی کھدائی میں جو چھوٹے پھوٹے مجسمے ملے ہیں وہ کشیدہ کئے ہوئے کپڑوں میں لپٹے ہوئے تھے۔ آجنگ کے غاروں میں بھی نقاشی کے نمونوں میں عورتوں کو کشیدہ کئے ہوئے لباس پہنے دکھایا گیا ہے۔ بائبل میں کشیدہ کئے ہوئے کپڑوں کا ذکر آتا ہے۔

ہر جگہ کی کشیدہ کاری میں بعض بنیادی باتیں ہوتی ہیں۔ مثلاً ہر جگہ کا ڈیزائن تقریباً ماحول کے مطابق ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ کشیدہ کاری کے کچھ مخصوص ٹانگے ہوتے ہیں جو ایک جگہ کے فن کار دوسروں کی نسبت زیادہ اچھی طرح سے لگا سکتے ہیں۔ ویسے تو یہ ہر فن کے ساتھ ہوتا ہے لیکن کسی اور کے مقابلہ میں روایات، کلچر اور طبی میلانات کا انعکاس اس فن میں زیادہ ہوتا ہے۔

ہندوستان میں کشمیر کی کشیدہ کاری سب سے زیادہ مشہور ہے۔ قدرت نے یہاں بڑی فیاضی کے ساتھ حسن کی دولت بکھیری ہے اور یہاں کے نمونوں میں ہیں فطری حسن کی جھلک بہت زیادہ ملتی ہے۔ یہاں کے بارے میں ایک بات بڑی دلچسپ ہے کہ یہاں کشیدہ کاری کا کام اکثر مرد کرتے ہیں جب کہ دوسری جگہوں پر اسے صرف عورتیں ہی کرتی ہیں۔ یہاں کے ٹانگے بڑے سادہ ہوتے ہیں لیکن ان سے دل کشی پیدا کرنا کشمیری کشیدہ کاروں کے لئے کوئی بڑی بات نہیں۔ بعض اوقات دونوں طرف ایک جیسے ٹانگے استعمال کئے جاتے ہیں۔ کشمیری کشیدہ کاری کی کئی قسمیں ہیں۔ مثلاً ڈوریا، رفوگری، ذالک، دردوئی، داتا چکن، طلائی کار وغیرہ۔

کاغذ سازی

کاغذ سازی سے پہلے کشمیر میں درختوں کی چھال لکھنے کے لئے استعمال کی جاتی تھی۔ اس طرح کے بے شمار مسودے انگریزوں نے اپنے ہمراہ لائے۔ آج کشمیر میں بھی اس قسم کے مسودے ہیں لیکن ان کی تعداد بہت ہی کم ہے۔ ثقافت نمبر

کہ ہے۔ کاغذ سازی کا فن پہلی یا دوسری صدی عیسوی میں چین نے شروع کیا۔ سمرقند میں اُسے تقریباً
سارے تیرہ سو سال ہو چکے ہیں۔ یہیں سے چینی طریقوں میں بہت سی تبدیلیاں کی گئیں اور یہیں سے اسے
وسط ایشیا کے بہت سے حصوں میں پہنچایا گیا۔ جن میں کشمیر بھی ایک ہے۔ کشمیر میں اسے زین العابدین نے
شروع کیا۔ اُس نے سمرقند کے بہت سے کاغذ سازوں کو لاکر گاندربل میں آباد کیا۔ یہیں اُس نے کاغذ سازی
کا ایک بڑا مرکز قائم کیا۔ اس کے علاوہ ایک مرکز نوشہرہ میں بھی قائم کیا گیا تھا۔ کشمیر میں اگرچہ اس آرٹ کو
مسل فروغ ملا تاہم کسی نے خاص تجربے کو عمل میں نہ لایا گیا۔

کاغذ بنانے کے لئے پُرانے چیتھڑوں، ہیمپ، سوڈا کاربونیٹ، پھٹکڑی اور ٹارچ وغیرہ کو استعمال
کیا جاتا تھا۔ مختلف مرحلوں سے گذر کر کاغذ اصلی شکل پاتا تھا۔ جارج فورسٹر ۱۷۸۳ء میں کشمیری کاغذ کی تعریف
کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ یہ مشرق کا سب سے عمدہ کاغذ ہے۔ یہ دستکاری مشینی کاغذ کے مقابلہ پر اُسے
کے بعد ہی ختم ہو گئی تھی۔

مندرجہ بالا دستکاریوں کے علاوہ بھی کشمیر میں کئی دست کاریاں ہیں۔ جیسے پتھر کا کام، تیلیوں کا کام،
ٹوکریاں اور کانگری بنانا، بگوسازی، مٹی کے برتن وغیرہ بنانے۔ ان تمام دست کاریوں کو کشمیر میں مقامی
طور پر اور مندوتان کے دوسرے حصوں میں بے حد پسند کیا جاتا ہے۔

دستکاریاں ایک ملک کی تہذیبی قدروں کی آئینہ دار ہوتی ہیں۔ اس لئے کج آزادی کے بعد ضرورت
محسوس کی گئی ہے کہ جہاں پر بڑے پیمانے کی صنعتوں کی طرف دھیان دیا جائے وہیں ساتھ ہی ساتھ دست
کاریوں کی طرف بھی پوری توجہ دی جائے۔

کج دستکار کو بہت سے مسائل کا سامنا ہے۔ ان مسائل کا حل اُس اکیلے کے بس کا روگ نہیں حکومت
دست کاروں کے مسائل کو حل کرنے کی ہر ممکن کوشش میں مصروف ہے لیکن اگر حکومت ہی سب کچھ کرے اور
دستکار خاموش بیٹھا اپنی تقدیر کے بدلنے کا منتظر رہے تو ان مسائل کو حل کرنا بہت ہی مشکل ہو جائے گا۔
ہمارا دستکار عموماً ناخداوند ہے۔ وہ ہر طرح کے مسائل کا احساس رکھتا ہے اور انہیں حل کرنے کی
خواہش بھی رکھتا ہے لیکن اپنی کم علمی کی وجہ سے محض ایک خاموش تماشا بن کر رہ جاتا ہے۔ اسے علم کی
روشنی سے فیض یاب کرنا ان مسائل کے حل میں اُس کی معاونت کے لئے بے حد ضروری ہے۔

اگرچہ فن کی سرپرستی درمیانے طبقے کے ہاتھ میں ہے جس کے افراد ڈیزائن میں رنگارنگی، حسن و سادگی
کے باوجود ہر طرح کی پُرکاری اور دل کشی چاہتے ہیں۔ یہ حقیقت مسلمہ کہ جب کوئی فن کار کسی شے کی
شیرازہ

کی تخلیق کرتا ہے تو وہ صرف اپنی فنی اسوگی اور ذاتی خوشی کے لئے ہی نہیں کرتا بلکہ اس کا اصلی مقصد ایک طرح کی ستائش حاصل کرنا ہوتا ہے جو وہ صرف اُسی صورت میں کر سکتا ہے جب وہ فن کو سراہنے والوں کے مذاق اور طبی میلانات کو ملحوظ نظر رکھے۔

مغرب کی اندھی تقلید کی مخالفت ہمیشہ ہوتی رہی ہے اور ہوتی رہے گی لیکن اگر ہم مغربی تہذیب کی اچھائیوں کو اپنالیں تو یہ ہمارے تہذیبی سرمایے میں ایک قابل قدر اضافہ ہوگا۔ ہمارا دستکار آج بھی اپنی پُرانی روش کو اپنائے ہوئے ہے اور یہ خیال کئے بغیر کہ زمانہ کتنا بدل گیا ہے وہ صرف اپنی پُرانی طرز پر چل رہا ہے۔ پُرانے نمونوں کو بار بار دہراتا ہے۔ آج کی نئی پود یقیناً مغربی تہذیب سے متاثر ہے۔ آج زمانے میں فن کی اقدار بدلتی جا رہی ہیں اور ان بدلتی ہوئی قدروں کے ساتھ ساتھ بدلنا ایک فن کار کے لئے از حد ضروری ہے۔ ورنہ ہو سکتا ہے کہ وہ اُس دور میں پیچھے رہ جائے اور ماضی کے اندھیروں میں کھو کر مستقبل کی روشنی سے فیض یاب نہ ہو سکے۔

آج ہماری حکومت جس تن دہی اور غلامی کے ساتھ دستکاروں کی حالت کو بہتر بنانے کے جتن کر رہی ہے اس سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ ایک بار پھر ہماری دستکاریاں وہی پائنداری اختیار کر لیں گی جو انہیں ماضی میں حاصل تھی ۛ

ہماری چند خاص مطبوعات

- ۱۔ دیوان غنی۔ غنی کا شیری کا مستند دیوان محمد امین داراب کی ترتیب اور علی جواد زیدی کے مقدمے کے ساتھ۔ کتابت و طباعت جاذب نظر
 - ۲۔ مثنویات فانی۔ ملا محسن فانی کی مثنویات۔ ڈاکٹر امیر حسین عابدی کی ترتیب اور مقدمے کے ساتھ
 - ۳۔ نور نامہ۔ شیخ نور الدین نورانی رحمہ کے کلام کا مجموعہ۔ محمد امین کامل کی ترتیب اور مقدمے کے ساتھ حسین کتابت و طباعت
 - ۴۔ گلرین۔ مقبول شاہ کراواری کی مایہ ناز مثنوی کا ڈی کس ایڈیشن۔ محمد یوسف ٹینگ کی ترتیب اور مقدمے کے ساتھ
- تفصیلات اکادمی کے پتے سے معلوم کی جاسکتی ہیں ثقافت نمبر

ایک مکتوب

(غیر مذہبی سماج اور غیر مذہبی کشمیری ادب)

مکرم ٹینگ صاحب!

محبت نامہ ملا اور سعدی کا یہ شعر یاد آیا ہے

مرا خرید محبت، دے لی دامن
کہ مشتری چہ کس! وہاں چنڈا

میری کمزوریوں کو اُچھلنے کے لئے یہی کیا کم تھا کہ مجھے اردو میں لکھنے کی دعوت دی جائے جو اپنے
موضوع بھی ایسا منتخب کیلئے جس پر لکھنے کی مجھ سے چنداں توقع نہیں کی جاسکتی۔ کیونکہ

غالب و نایفہ خوار ہو، دو شاہ کو دُعا

وہ دن گئے کہ کہتے تھے نوکر نہیں ہوں میں

لیکن آپ کے علوم اور محبت کے پیش نظر بقول نظیری کے کچھ نہ کچھ خبر تازہ کرنی ہی پڑے گی

خلق را قنہ! این شہر فراموش شدہ

زخمِ پنهان بنائیم و خبر تازہ کنیم

یہ بات ہر کسی پر عیاں ہے کہ مختلف علوم کے ساتھ مختلف اصطلاحیں وضع ہوتی رہتی ہیں۔ معاشرتی

نظام کو چلانے کے لئے گئے زمانے سے وقتی تقاضوں کے پیش نظر کسی خیالات پیش کئے گئے۔ ان میں سے

ایک سکیولر یا غیر مذہبی نظریہ بھی ہے۔ ہمارے عوام کا "لادین" کا تصور ایک ایسے انسان کا تصور ہے

جس کا کوئی دین دھرم نہیں۔ جو نہ مادہ پرست اور دہریہ ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس علمی اور

سیاسی اصطلاح کا اطلاق افراد کے بجائے اجتماعی نظام زندگی پر ہوتا ہے۔ اجتماعی نظام زندگی سے مراد

شیرازہ

ایک سیاسی وحدت یا ریاست ہے۔ اس ریاست میں رہنے والا ہر شہری ایک فرد کی حیثیت سے کسی بھی معلوم مذہب کا پیروکار ہو سکتا ہے۔ مگر ریاست برعینیت ریاست کے ہر مذہبی عقیدے سے بالاتر ہوگی ایسی ہی ریاست کو سیکولر یا غیر مذہبی اسمیٹ کہا جاتا ہے۔

عام لوگ تو رہے الگ، ہمارے اکثر پڑھے لکھے حضرات بھی اس لفظ کا استعمال یوں کرتے ہیں کہ فلاں شخص سیکولر مسلمان یا سیکولر ہندو ہے۔ سیکولر لفظ کے ساتھ یہ ہندو اور مسلمان کی تخصیص انتہائی سمجھنا خیر ہے۔ اول تو یہ لفظ ہی مذہب کی ضد ہے اور دوسرے اس کا اطلاق افراد پر نہیں بلکہ پوری اجتماعی زندگی پر ہوتا ہے۔ ہمارے قائدین تک جو کہ سیکولر نظام زندگی یا ریاست کی نمایندگی کرتے ہیں، بسا اوقات اپنے قول و فعل سے اس کے ساتھ ایسی زیادتیاں کر بیٹھتے ہیں جس کا یہ نتھی نہیں ہو سکتا۔ کبھی کسی قومی پروچکٹ کا اڈکھانٹ مخصوص مذہبی رسوم کے مطابق کیا جاتا ہے۔ کبھی کسی قومی یا ایسی کی وضاحت مخصوص مذہبی دلائل و براہین سے کی جاتی ہے۔ کبھی اپنی حلیف غیر مذہبی سیاسی تنظیم کو شکست دینے کے لئے فرقہ پرست سیاسی جماعتوں سے اشتراک کیا جاتا ہے۔ قومی نشر گاہوں سے مذہبی پروپاگنڈا تو روز کی بات ہے۔ یہ عمل سیکولر نظام فکر کے بالکل منافی ہے۔

صحیح غیر مذہبی نظام فکر پیدا کرنے کے لئے تعلیمی نظام میں انقلابی تبدیلیاں لانے کی ضرورت ہے تاکہ ذہنوں کی تربیت مضبوط اور درست بنیادوں پر ہو سکے۔ جب تک اس طرف کوئی سنجیدہ اور پُر غلوں کوشش نہیں ہوتی، اُس وقت تک ہمارے تمام سیکولر نعرے بے جان اور سطحی رہیں گے۔ سیکولر نظام زندگی کے قیام کے لئے اُسی طرز کے نظام تعلیم کی داغ بیل ڈالنا پہلا مرحلہ ہے۔ اس کے فیض سے مختلف مذاہب کے لوگ آپس میں، ان انوں کی طرح مل جل کر رہنا سیکھ لیں گے۔ ڈاکٹر آدھا کرشنن اپنی ایک تصنیف "کلی" میں میکسم گورکی کے متعلق لکھتے ہیں کہ ایک بار وہ کانوں کے ایک مجمع میں ٹیکنالوجی اور سائنس پر تقریر کر رہے تھے۔ تقریر کے خاتمہ پر ایک کان اٹھ کھڑا ہوا۔ اور گورکی سے کہنے لگا۔ "آپ ہمیں آسمان پر پرندوں کی طرح اڑانے کی باتیں سناتے ہیں۔ سمندر میں مچھلیوں کی طرح تیرنے کا سبق دیتے ہیں۔ لیکن یہ بھی تو کہیے کہ اس دھرتی پر کس طرح زندگی بسر کرنی چاہیے۔" ہمارے یہاں کے اکثر الہ آبادی نے کہا ہے کہ

قلزم کی تر ٹولو، یا ایر شپ میں جھولو
جب بھی یہی کہوں گا اللہ کو نہ بھولو

لیکن مسئلہ اللہ کو بھولنے یا نہ بھولنے کا نہیں ہے بلکہ دھرتی پر انسانوں کی طرح رہنے کا ہے اور اس میں روس کا یہ گم نام کان زیادہ حقیقت پسند واقع ہوا ہے۔ ہم اللہ کو ابتدائے آفرینش سے اب تک کسی نہ کسی رنگ میں پوجتے آئے ہیں لیکن اس کے باوصف ہم نے انسانوں کی طرح رہنے کا گز نہ سیکھا۔ انسانیت اس وقت مذہب، نسل، رنگ اور دوسرے ان گنت خانوں میں بٹی ہوئی ہے۔ بھارت ہی کی طرف دیکھئے یہاں ایسے ہی اختلافات پر بھائی بھائی کا گلا کاٹنے سے دریغ نہیں کرتا۔ اس کاٹ کھانے کی ہرمانہ ذہنیت کو بدلنے کے لئے صحت مند دماغی تربیت کی ضرورت ہے اور یہ تربیت درست نظام تعلیم ہی ممکن ہے۔

سیکولر ازم کی اس وضاحت کے بعد مجھے شبہ ہے کہ جس موضوع پر مجھ سے لکھنے کی فرمائش ہوئی ہے اس کا عنوان درست بھی ہے۔ میری سمجھ میں نہیں آتا کہ سیکولر ادب سے کونسا ادب مراد ہو سکتا ہے۔ اگر اس سے مراد وہ ادب ہے جس میں کسی مخصوص مذہب کی تبلیغ و تشہیر نہ کی گئی ہو تو پھر میرے نزدیک ایسا ادب رومانی عشقیہ ادب ہی ہو سکتا ہے۔ یعنی وہ ادب، جو حبہ خاتون، رسول میر اور محمود گامی ایسے ہمارے غزل گو شعرا نے تخلیق کیا ہے۔ لال رشیدی رح جس نے "ترکاشیرومت" کا پرچار کیا ہے یا حضرت شیخ العالم رح جس نے اسلامی عقائد کی تبلیغ کیا ہے یا پرمانند جس نے "کرشن کاویہ" پر اپنا زور بیان صرف کیا ہے، غیر مذہبی نظریات کے علم بردار شعرا قرار نہیں دے جاسکتے۔ وہ تو صرف اپنے اپنے مخصوص مذہبی عقائد کے ترجمان رہے ہیں۔ اب اگر آپ کا مقصد یہ ہے کہ میں کشمیری ادب کی وہ روایات بیان کروں جن میں فرقہ دارانہ یگانگت کی تمنائیں ملتی ہیں تو پھر میرے مضمون کا صحیح عنوان "کشمیری ادب میں فرقہ دارانہ یگانگت ہونا چاہیے تھا۔"

مذہبی یگانگت کا اصول بھی جتنا حسین ہے اتنا ہی اس کا حصول ایک پیچیدہ عمل ہے۔ اگر یہ درست ہے کہ ایک شخص کے افکار و عقائد اس کی نفسیات اور اس نفسیات کے نتیجے میں اگر اس کی عملی زندگی پر اثر انداز ہوتے ہیں تو پھر ہم کسی مذہب کے پیروکار سے یہ توقع کیسے رکھ سکتے ہیں کہ وہ معاشرے میں مکمل طور پر غیر مذہبی بنیادوں پر زندگی بسر کرے گا۔ اجتماعی زندگی میں ہر نفاس پسند انسان قابل احترام ہوتا ہے اور ہونا بھی چاہیے۔ لیکن اگر اس کے ساتھ صرف اس لئے چھوٹ چھات روا رکھی جائے کہ

لے کامل صاحب کو کشمیری ادب میں سیکولر روایات پر لکھنے کی دعوت دی گئی تھی (م م ٹ)

ثقافت نمبر

مذہب اُس کا اجازت نہیں دیتا۔ تو کیا ایسے مذہب زدہ ان کا یہ فعل اس کی نفسیات کا نتیجہ نہیں جس کے ذمہ وار اُس کے مذہبی عقائد ہیں؟ کیا اس طرح سکیولر نظام حیات کے قیام میں خلل واقع نہیں ہوتا۔ اور اُس کا حصول مشکل نہیں بناتا؟ اور کیا یہ فعل اپنی بنیاد میں معاشرے کے ایک حصے کا دوسرے حصے کے ساتھ سماجی بائیکاٹ کے مترادف نہیں ہے؟ اس سے یہی مترشح ہوتا ہے کہ جب تک کسی معاشرے میں رہنے والے مختلف المذہب افراد کے مذہبی عقائد کا سارا پس منظر نہیں بدلتا اور اس پس منظر کا بدلنا بذاتِ خود ایک نیا مذہبی نقطہ نظر پیدا کرنے کے برابر ہے، اُس وقت تک مذہبی یگانگت کا نعرہ خوب صورت سہی، زندہ حقیقت نہیں بن سکتا۔ ہمارا ملک دنیا بھر میں واحد ملک نہیں جہاں مختلف مذاہب کے لوگ رہتے بستے ہیں۔ مشرق اور مغرب کے اکثر ممالک اس میں ہمارے برابر کے شریک ہیں۔ وہاں صنعتی انقلاب اور مادہ پرستی نے اس پس منظر کو بدلنے میں بہت بڑا رول ادا کیا۔ مادہ پرستی اور کچھ نہ سہی، مذہبی تنگ نظری کے دائرے سے انسان کو ضرور باہر نکال دیتی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اس زمین پر رہنے کا ڈھنگ سیکھنے کے لئے نرئی مادہ پرستی بھی زیادہ دور تک ساتھ نہیں دے سکتی!

بعض لوگ مذاہب کے باہمی اختلاف کو کثرت میں وحدت سے تعبیر کرتے ہیں لیکن جب یہ اختلاف گھناؤنا روپ اختیار کر لیتا ہے تو اسے محض مذہبی جبرن کہہ کر پھر سے کثرت میں وحدت کے خود فریب تماشے میں مصروف ہو جاتے ہیں۔ لیکن تنگ نظری، تعصب اور جہالت کی کثرت میں روشن خیالی، رواداری اور غیر مذہبی ایکتا کا تماشہ نہیں دیکھا جاسکتا۔ غیر مذہبی نظام فکر اور مذہبی نظام فکر میں جو تضاد ہے وہ محض ظاہری نہیں بلکہ اُس کی جڑیں کہیں زیادہ گہری اور وسیع ہیں۔ ان دونوں نظاموں میں کوئی بھی قدر مشترک نہیں۔ دونوں کے تصوراتی، نفسیاتی اور اخلاقی و معاشرتی نظریے جدا جدا ہیں اگر ہم قدرے حقیقت پسند بن جائیں تو ہمیں اعتراف کرنا پڑے گا کہ ہمارا ذہن ملک کے سیاسی اور سماجی ڈھانچے کی طرف سے ابھی تک صاف نہیں۔ ہم ملک کی فضا سموم اور مکرر کرنے والی فرقہ پرست سیاسی تنظیموں کو روک نہیں سکتے۔ کیونکہ ہمارے یہاں جمہوری طرز حکومت ہے جس میں ہر کسی کو انجمن سازی کی آزادی حاصل ہے اور اس پر بھی ہم سکیولر معاشرہ کے قیام کا خواب دیکھ رہے ہیں۔ ہم میں سرمایہ و محنت کے درمیان آویزش کے تمام امکانات موجود ہیں۔ پھر بھی ہم سوشلسٹ سلج کے قیام کی باتیں کرتے ہیں۔ جمہوریت، سکیولر ازم اور سوشلزم اپنی اپنی جگہ حسین تصورات سہی، لیکن ہر حسین تصور کا دعوے دار بن کر ہم کسی بھی تصور کو عملی شکل نہیں دے سکتے۔ ہمیں ایکس ثقافت نمبر

واضح نقطہ نظر اپنانے اور اُس کے حصول کے تمام ذرائع بروئے کار لانے ہوں گے، جب تک کہ کسی ٹھوس بنیاد پر ملک کے سماجی اور سیاسی نظام کی عمارت کھڑی کر سکیں گے!

میں نے کہا کہ ہمارا غیر مذہبی ادب ہمارا رومانی ادب ہے۔ کل دید، شیخ العالم رحمہ اللہ پرمانند اور اس قبیل کے دوسرے شعرا اس کے نمائندے قرار نہیں دے جاسکتے۔ کیونکہ اُن کا پیش کردہ ادب اُن کے ذاتی مذہبی اور روحانی عقائد کا آئینہ دار ہے۔ اس روایت کے صحیح نمائندے ہمارے غزل گو شعرا ہی ہیں جن کا ساری زندگی عشق و محبت کے تجربات اور واردات کو زبان عطا کرنے میں گذر گئی۔ جنہوں نے انسان اور حیات و کائنات کے اسرار و رموز اور اُن کے باہمی رشتے کو عشق و محبت ہی کے نظریے سے سمجھنے اور حل کرنے کی کوشش کی۔ جنہوں نے مذہب کی عینک کو استعمال کرنا تو دور کنار، اُس کی طرف ایک آنکھ اٹھا کر دیکھنے کا ضرورت بھی محسوس نہ کی۔ اور اگر اُس کی علامات کو مستعار بھی لیا تو اس رنگ میں کہ

سپارہ تر تہہ مرہ پریم اکہ آنو پھیرہ نو کینہ گوم زیرہ زبرے
عشق خطا کانسہ پورن اکہ آنو تریر کبھو واتر یو میا نہ مرنے

صحیفہ عشق کے بالمقابل کسی مذہبی صحیفہ کو ثانوی حیثیت دینا غیر مذہبی نظریات کے حامل انسان ہی سے توقع رکھی جاسکتی ہے۔ ایسے شعرا کے نزدیک کفر و اسلام یعنی امتیاز دین و ملت کی اصطلاحوں کا کوئی بھی مفہوم نہیں۔ یہ صرف زلف و رخسار کے معانی و مطالب سے آشنا ہیں جو حسن کی علامات ہیں اور حسن نہ صرف انسان اور کائنات کے درمیان بلکہ انسان اور انسان کے مابین بھی رشتہ پیدا کرنے کا مقناطیسی عمل ہے۔ اس رشتے کا نام عشق، محبت اور انسانیت ہے۔

زور مسل چھڑا نہ تھو دین و مذہب رومخ تر زلف چوں
کیاہ زانہ کیاہ گو کفر تر اسلام نگارو

ہمارے ان غزل گو شعرا کی، جو کہ مسلمان ہی تھے، ایک اہم خصوصیت یہ بھی رہی ہے کہ وہ ہندو دیو مالا سے بھی اپنی شعری علامات اخذ کرتے رہے ہیں۔ اور ایسا کرتے ہوئے اُن کے دل میں ہندو اور مسلمان کی تخصیص و تمیز کا شائبہ تک نہیں گذرا ہے۔ شاید یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ شاعر جب کہیں سے کوئی علامت لیتا ہے تو وہ علامت اُس معنی کی حامل نہیں رہتی جو کہ شعری علامت بننے سے پہلے اُس سے خاص تھا۔ وہ ایک نئی اصطلاح بنتی ہے۔ بہر حال ہندو دیو مالا سے بھی اپنی شعری علامات

شیرازہ

اغذ کرنے کا دوستِ قلبی بھی ان ہی نغز گو شاعر کا حصہ رہی ہے۔ دو چار اشعار ملاحظہ ہوں۔

راؤن چھ لبوں یام زونم رام سپنم ول
اچہ نار گونڈنم لور پے لشکایر رتنے کیاہ

سیتا یہ گتھ کر لولہ نارس بالہ یارس پتھ
کم گیت ونی ونی رام کورن رام رنگارو

ہمارے افسانہ نگاروں کی نظر اس سمت میں بالکل محدود رہی ہے۔ حالانکہ سیکولر رجحانات پیش کرنے کے بہترین مواقع اُن سے بہتر اور کسی کو حاصل نہیں ہو سکتے ہیں۔ ان کے انشائوں کے کردار یا تو محض ہندو ہیں یا پھر محض مسلمان۔ دونوں بیک وقت ایک جگہ نہیں ملیں گے۔ کیا ہمارے سماج میں ہندو اور مسلمان پاس پاس نہیں رہتے اور ایک دوسرے کے اچھے برے واقعات سے متاثر نہیں ہوتے؟ یہ کہنا کہ افسانہ نگار اُن ہی کرداروں کو ٹھیک سے پیش کر سکتا ہے جن سے وہ بخوبی واقف ہو، مصلیٰ کو اور بھی عجیبہ بنا دیتا ہے۔ اس سے تو یہی مترشح ہوتا ہے کہ ہمارے سماج میں اتنی مذہبی علیحدہ پسند کی ہے کہ ہم ایک دوسرے کے رہن سہن، رسم و رواج اور گفتار و کردار سے کا حقہ طور پر واقف نہیں ہیں۔ یہی وہ صورت حال ہے جس کو بدلنے میں افسانہ نگار اہم رول ادا کر سکتے ہیں۔

ایک اور خصوصیت اس رومانی ادب کی یہ ہے کہ ایسے کسی بھی شاعر کا کلام پڑھتے وقت اُس کا ذاتی مذہبی مسلک ہمارے سامنے نہیں آتا۔ اس کے برعکس دل دید کی وا کھیا فی، شمس فقیر کا صوفیانہ کلام، پرمانند کی لیلائیں اور نادم کے تعقیدہ اشعار اُن کے ذاتی مسلک کو برابر دائم و قائم رکھتے ہیں۔ سیکولر سماج کی اس روایت کا عملی اظہار کہ فرد کا ذاتی مذہبی عقیدہ اُس کی ذات تک ہی محدود رہنا چاہیے، رومانی شاعری ہی میں ملتا ہے۔ اسی طرح جہاں دوسرے شعر کا محبوب اُس کے ذاتی مذہبی عقائد کے رنگ میں رنگا ہوا ہوتا ہے، رومانی شاعر کا محبوب ہمہ گیر اور آفاقی ہوتا ہے۔ اُس کے چہرے میں ہر شخص، خواہ وہ کسی بھی عقیدے سے تعلق رکھتا ہو، اپنے محبوب کا چہرہ دیکھتا ہے۔ یہ انسانی تصورات کو ایک کرتا، اُن میں ایک قدر مشترک پیدا کرتا اور اُن کی دوئی بشارت رنگی کا سامان فراہم کرتا ہے۔

میں سکیولر ادب کی روایات تلاش کرتے وقت ایسی سطحی باتوں کا قائل نہیں کہ ہندو شاعریست رام بٹ نے ایک آدھ نعت کہی اور مسلمان شاعر شاہ غفور نے ایک دو بھجن لکھ دئے۔ یا کسی نے رام اور ریم ایک ہی خدا کے دو مختلف نام گنوئے۔ اگر اختلاف مذاہب صرف خدا کے نام تک ہی محدود ہوتا تو کج تاریخ کے صفحات مذہبی مناقشوں اور آویزشوں کی لرزہ خیز داستانوں سے بھرے ہوئے نہ ہوتے۔ معاملہ محض "اگر دو پیس رحمان" اکر بھگوان" یا سہ

حضرت آدس اُسوڑی گبر

اُکوڑٹ اُکوڑٹ اُکوڑٹ قبر

کا نہیں ہے بلکہ بھگوان اور رحمان یا شمشان اور گورستان الفاظ کے ساتھ وابستہ دو الگ الگ انسانی ٹیوشنوں کا ہے جنہوں نے بھگوان اور رحمان کو ایک دوسرے سے متضاد رسومات کی بندھنوں میں جکڑ لیا ہے اور اس طرح دونوں میں جو بُعد پڑ گیا ہے وہ دو خداؤں، دو تصوروں اور دو مذاہب کا ہے جن میں کوئی بھی قدر مشترک باقی نہیں رہنے دیا گیا ہے۔ مذہبی رواداری کی بات کرنا اور چیز ہے اور غیر مذہبی طرز فکر پیدا کرنا دوسری شے ہے۔ باہمی رواداری کی ہزار مثالیں بھی ایک سکیولر نظام فکر یا سماج کا بدل نہیں بن سکتیں۔ یہاں قدرتی طور پر ذہن اُن وحدت الوجود متصفین کی طرف جاتا ہے جن کا کشمیری شاعری پر زبردست غلبہ رہا ہے۔ ان لوگوں کے یہاں نظریہ خالق و مخلوق کی دوئی نہیں بلکہ شاہد و مشہود کے ایک ہونے کا پیغام ہے۔ اس فلسفے نے انسانی ذہن میں بے شک ایک زمانے میں انقلابی تبدیلیاں لائیں اور مذہبی کڑپن، منافرت اور امتیاز کی جڑیں ہلا دیں۔ مگر اپنی حد سے زیادہ عنیت پسندی کے کارن اس کی گرفت بھی بالآخر ڈھیلی پڑ گئی۔ یہ فلسفہ یوں تو عینی بنیاد پر کھڑا ہے لیکن اپنی اصل میں یہ معکوس ترتیب میں ایک ماویٰ نظریہ ہے۔ مذاہب اور اُن کے اختلافات پر گہری ضرب لگانے کی اس کا قوت کار از اسی ماویٰ اصل ہی میں پوشیدہ تھا۔ ہمارے صوفی شعرا اگر اس فلسفے کی ان انقلابی قدروں کی ترجمانی کرتے تو نہ صرف یہ کہ ہمارا المیہ بھر مالا مال ہوتا بلکہ ہمارا موجودہ سماج بھی سکیولر ازم کا ایک مثالی سماج ہوتا اگر ہمارے ان شعرا نے اس کی عنیت پسندی ہی کو اپنا موضوع سخن بنالیا۔ وہ صرف روحانی مقامات کی گرد چھلنتے رہے اور اُسے بھی اپنی اہام پسندی سے ہل گئی کی حد تک پہنچا دیا۔ ظاہر ہے کہ سماج کا ذہن بدلنے میں اس قسم کے المیہ بھر سے کوئی مدد نہیں مل سکتی ہے۔

الغرض میرے نزدیک سکیولر ادب (اگر ایسی کوئی اصطلاح ہے) کے نمائندے نہ تو روحانی اور

ثقافت نمبر

مذہبی مسلک کا پرچار کرنے والے شعراء تھے اور نہ "ہمہ دوست" فلسفے کے قائل ہونے شعراء۔ بلکہ صرف رومانی غزل گو شعراء ہی اس کے حقیقی نمائندہ قرار دے جاسکتے ہیں۔ طوالت کے خوف سے میں نے صرف ان کی خصوصیات کی طرف اشارے کئے ہیں۔ ان کے کلام سے وضاحت کے طور پر اشعار نقل کرنے کی چنداں ضرورت محسوس نہیں کی۔ یہ فریقہ آپ یا کوئی دوسرا دوست مجھ سے زیادہ اچھی طرح سرانجام دے سکتا ہے بشرطیکہ ہمارے خیالات یکساں ہوں!

میرے یہ خیالات کچھ منتشر سے ہیں شاید اس لئے کہ

خاطر مسلسل است و پریشاں چو زلفِ یار

عیبم مکن کہ در شب، بھراں نوشته ایم

ان منتشر خیالات کو پیش کرنے کا مدعا صرف یہ ہے کہ ہم حقیقت پسند بن جائیں اور جس بات کی ہم میں کمی یا خامی ہے اس کا احساس کریں اور اس سے شعوری طور پر دور کرنے کی کوشش کریں۔ جو لوگ اپنی خامیوں کو چھپانے کے عادی ہوتے ہیں ان میں خوبیاں پانے کی تمام صلاحیتیں سلب ہو جاتی ہیں۔ ہمیں بھرا دیا منت اور غلوں سے ایک سیکور سماج کی طرح ڈالنی چاہیئے اور تمام افراد کا ہزاروں برس پرانا مذہبی پس منظر بدلنے کے لئے کوشاں رہنا چاہیئے۔ اگر یہ پس منظر نہیں بدلتا تو سیکور سماج کا خواب کبھی شرمندہ تعبیر نہ ہوگا!

مجھے اُمید ہے کہ میری صاف گوئی کے لئے مجھے معاف کیا جائے گا!

دیکھو غالب مجھے اس تلخ نوائی پر معاف

آج کچھ دردِ مرے دل میں سوا ہوتا ہے

اگر میرے یہ خیالات کسی کام کے ہوں تو انہیں "غیر مذہبی سماج اور غیر مذہبی کشمیری ادب" کے عنوان سے شائع کر سکتے ہیں۔

آپ کے محبت نامہ کا ایک بار پھر شکریہ ادا کرنا ضروری سمجھتا ہوں!

کاچگری مسجد۔ مرینگر

یکم جون ۱۹۶۶ء

غیراندریش

محمد امین کاکل

بقیہ حروف اُفتادہ: بڑی تہذیبی شخصیتیں ثقافت کے خاص رجحانات اور خاص اکتسابات کی علامت ہوتی ہیں۔ اردو میں امیر خسرو، غالب اور پریم چند اسی قسم کی عہد فرین شخصیتیں ہیں۔ غالب پر سرسودی صاحب نے اپنے روایتی ریاض سے لکھا ہے۔ اس مضمون پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اس کا گھیرا اور زیادہ ہو سکتا تھا۔ لیکن اُن کی پیش کردہ تصویر میں بعض نادر ایسے بڑے اچھوتے ہیں۔ تشکیل صاحب نے پریم چند پر قلم اٹھایا ہے۔ اگر سرسودی صاحب اجمال کا شکوہ کیا جاسکتا ہے تو تشکیل صاحب نے تفصیل کو اتنا بڑھایا ہے کہ بقول کسے صاحب چکا دیل ہے۔ صلاح الدین عبدالرحمن نے امیر خسرو کی بڑی ادبیاتی ترسبانی کی ہے اور ہندوستان کی مشترکہ تہذیب کے اس عظیم علمبردار کو اپنی پوری حالی ظرفی کے ساتھ پیش کیا ہے۔ میکش اکبر آبادی، پریم ناتھ دور، سورج مراد اور محمد حسین نے ثقافت کے کچھ دوسرے پہلوؤں پر قلم اٹھایا ہے اور ہر مضمون اپنے رنگ میں خوب ہے۔ شوکت علی خان صاحب پہلی مرتبہ ہماری بزم میں آئے ہیں۔ جنگ آزادی کے ایک قدرے گم نام مگر جیلے فرزند کی زندگی پر اپنی محققانہ بصیرت سے لکھ کر انہوں نے اس نمبر کی وقعت بڑھا دی ہے۔

حصہ نظم میں ہم نے کچھ ہی چیزیں پیش کی ہیں لیکن انہیں پڑھ کر آپ بھی کہہ اٹھیں گے کہ معرکے کی چیزیں پیش کی ہیں۔ اختر انصاری نے اپنی طویل مثنوی اقبال کے ساقی نامہ کے رنگ میں لکھی ہے۔ خیالات کی گہرائی اور رعنائی اور اسلوب کے نکھار اور چپاؤ نے اس مثنوی کو واقعی دواقتہ بنا دیا ہے۔ ہم پہلی بار اس طویل مثنوی کو شائع کرنے کے امتیاز پر واقعی بڑے مسرور ہیں۔ سید حرمت الاکرام نے یہ ہند امر ہے میں نعرہ بازی کی بجائے تہذیبی عوازل کے گہرے عرفان اور لب و لہجے کی نمکنت سے اپنے فن کا جادو منوایا ہے۔ فراق صاحب کی دو غزلیں تبرک کے طور پر شائع کی جا رہی ہیں۔ چمن کی چھوٹی سی کشمیری نظم بھی باوقار ضبط کے ساتھ کشمیر کی ثقافتی روایات کا خوبصورت بیان ملتا ہے۔ امید ہے کہ اس نمبر کے مطالعے کے بعد کشمیر اور ہند کے ثقافتی رجحانات کی ایک بہتر تصویر ابھر سکے گی!

● پروفیسر جے ایل کول تقریباً تین برس تک اکادمی کے سیکرٹری کے منصب پر فائز رہنے کے بعد بنگلہ دوش ہو گئے ہیں۔ کول صاحب نے اکادمی کو ایک خود اختیار (Autonomous) ادارہ بنانے اور اس کی سرگرمیوں کو ہمہ رنگ اور ہمہ گیر بنانے کے لئے جو کارنامے انجام دئے وہ قابلِ توصیف اور لائقِ تحسین ہیں۔ اُن ہی کے وقت میں اکادمی کا اپنا آئین تیار اور منظور ہوا۔ اشاعتی پروگرام میں جامعیت اور وسعت آگئی۔ فنون لطیفہ کی تربیت کے لئے دعائی ٹیوٹ قائم ہوئے۔ مصوری اور موسیقی کے شعبوں کی طرف پورا پورا دھیان دیا گیا۔ انہوں نے اس غلط خیال کی بنیادیں ہلا دیں کہ اکادمی صرف سنگیت، لطیفہ کے تفریحی پروگرام پیش کرنے کی ایک منڈلی ہے یا مجاہدوں کا ایک طائفہ ہے۔ اس کے برعکس انہوں نے اس تصور کو عام کیا کہ اکادمی فنون لطیفہ کے بہترین میلانات کی آبیاری کرتی ہے اور انہیں پرمان چرلے میں مدد دیتی ہے۔ اکادمی کی کارکردگی کے مختلف شعبوں پر ان کی چھب بہت عرصے تک نظر آتی ہے۔

